ابن الهمام عموم اسماء الشرط والموصولات عقلي فان من يدل عاقل والذي على ذات فاذا علقا
بشرط وصلة عامتين يعم كل فرد من افرادها المتحقق فيه الشرط او الصلة وهذا دعوى بغير دليل فان
شمول الصلة والشرط لا يوجب الا بقصد استغراق الكل معا عقلا الا اذا كان وصفين مناسبين
للحكم فيعم الحكم بعموم العلة والعموم فيهما يفهم مطلقا ثم ان العموم لو كان عقليا بان يكون لازما من لوازم معناه
الموصوف بالشرط او الصلة لما صح التخصيص فيه والا لم يبق اللازم لازما فالحق ان العموم فيه وضعي والجمع
المحلى باللام والجمع المضاف واسم الجنس كذلك اي المحلى والمضاف لكن لا مطلقا بل حيث لا عهد
فان العهد مقدم على الاستغراق في الجمع والكل بعضها اقوى في الدلالة على العموم من بعض كالجمع المحلى والمضاف
فانهما اقوى من المفرد كذلك ومنها النكرة المنفية ولا رجال فتحا اي النكرة المفتوحة الواقعة بعد لا التي
لنفي الجنس نص في العموم ودونه رفعا اي دون النكرة المرفوعة بعد حرف النفي فهي غير نص بل ظاهر فيه و
يحتمل غيره كذا قال اهل العربية واستدلوا عليه بانه يجوز ما رجال ولا رجل في الدار بل رجلان
ولا يصح لا رجل بل رجلان واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بانه يجوز لا رجال فيها بل رجلان عندهم
فينبغي ان لا يكون نصا والتحقيق ان النفي ههنا للجنس مع وصف الجمعية تقول في لا رجل النفي له مع
صفة الوحدة فيهما سواء وايضا انه قد اشتهر ونقل عن ابن عباس رض ما من عام الا وقد خص فاين
النصوصية وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام مع انه الزم كثيرا من الضرر
فقد خص منه بعض الضرر هذا وتحقيق كلامهم انهم قالوا ان الالفاظ المفردة موضوعة للحقيقة من حيث
هي من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والاثنينية والوحدة انما يفهم من التنوين والجنس من اللفظ
المفرد وصيغ الجموع موضوعة للجماعات من حيث هي واما الاثنينية فمن التنوين ففي لا لنفي الجنس
يسقط التنوين لفظا وتقديرا فلا يدل النكرة على الفردية والانتشار وينفي نفيه في الوجود واللغة
لا يمكن الا بنفي جميع الافراد واما في غيره فالنكرة منونة تدل على الجنس مع الوحدة فالنفي فيه يحتمل
ان يتوجه الى صفة الوحدة فلا ينتفي الجنس بل يتحقق في ضمن الكثرة فيصح ما رجل او لا فيها رجل
بل رجلان او رجال فلا عموم ولو مخصوصا ويحتمل ان يتوجه الى الجنس فيفيد العموم فلا رجل فتحا لا يحتمل

نفي صفة الوحدة بل نفي الجنس بانتفاء كل فرد وان صح تخصيص بعض الافراد فيعم في الباقي بخلاف لا في الدار رجل
رفعا فانه يحتمل نفي الجنس فيفيد العموم ولو مخصوصا فيفيد عموم الباقي ويحتمل نفي صفة الوحدة فلا
يفيد العموم اصلا وهو المراد بكون الاول نصا فيه دون الثاني لا انه لا يجوز التخصيص فيه فاندفع الايراد
واما اذا دخل لا التي لنفي الجنس على الجمع وازال التنوين بقي جنس الجماعة من غير تقييد بصفة الوحدة و
الكثرة ويتوجه النفي الى جنس الجماعة عندهم فينتفي بانتفاء كل فرد منها فالعموم فيها باعتبار الجماعات
عندهم ويبقى احتمال ثبوت الواحد والاثنين فيجوز لا رجال بل رجل او رجلان وهذا لا ينافي النصوصية
في العموم في افراد الجنس فاندفع الاول هكذا ينبغي ان يفهم كلامهم واما تحقيق الحق في ان استغراق
الجمع للآحاد او الجماعات وان وضع النكرة لاي شيء فسيطلع لك ان شاء الله ثم ان النكرة الغير
المنفية بلا لنفي الجنس قد يكون نصا في العموم عندهم ايضا اذا زيد بعدها من نحو لا من رجل وما من
رجل ولعل مراد المصنف ان لا رجل رفعا غير نص من دون عروض عارض موجب للنصوصية فافهم
وجاء المنكر المنفي لسلب العموم ايضا نحو ما كل عدد زوجا نقلا عن عبد القاهر ان كلمة النفي اذا قدمت
على كلمة كل كان لسلب العموم واذا اخرت كانت لعموم السلب والحق ان عموم النكرة
المنفية عقلي لان نفي المطلق يوجب نفي كل فرد ونفي كل فرد من لوازم نفي الحقيقة وهذا وان لم ينافي
الوضع اذ لا استبعاد في الوضع للوازم العقلية لكن الوضع اثبات امر لا حاجة اليه كالوضع
للدلالة على حيوة اللافظ فالوضع ضائع كذا في التحرير واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية
ان الحقيقة كما ينتفي بانتفاء كل فرد كذلك ينتفي بانتفاء فرد ما اذ الفرد هو الطبيعة فانتفاؤه انتفاؤها
فلا لزوم اصلا نعم الحقيقة اذا اخذت من حيث الاطلاق لا بان يكون جزءا منه بل بان يكون
عنوانا ومشيرا بمرتبة من المراتب فانتفاؤها لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد كما حقق بعض المتأخرين
من اهل الكلام فان قلت انتفاء الطبيعة بها لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فالعموم لازم
لهذا الانتفاء قلت الكلام في هذا الانتفاء موضوعا له فالعموم ليس عقليا بل صار وضعيا والا فمن
اين يفهم هذا الانتفاء ثم انه لو كان العموم عقليا ولازما لهذا الكلام عقلا كحيوة اللافظ لما صح

لما صح التخصيص والا لتحقق الخلف وهو بدون اللازم ثم ان المشهور ان وضع هذه النكرة للافراد المستوفية
فمعنى ما جاءني احد وجاءني كل احد واحد حتى قال اصحاب علم المعاني بناء عليه لا يصح نحو ما انا قلت شعرا
فانه يفيد نفي قول كل شعر عن المتكلم واثباته لغيره وهذا ممتنع وقيل النكرة موضوعة للفرد المبهم كما في
الاثبات وهيئة تركيبه مع النفي موضوعة لافادة نفي هذا الفرد فيلزم انتفاء جميع الافراد ضرورة
والتزاما لان نفي الايجاب الجزئي يستلزم للسلب الكلي وبناء على هذا جوز صاحب الفرائد التركيب
المذكور ولعل قائل العموم العقلي اراد وايضا فالتخصيص على هذا الراي انما يكون باعتبار تقييد النكرة
ببعض الافراد ثم اعتبار ورود النفي وعبارة الامام فخر الاسلام هكذا وبيان ذلك ان النكرة في
النفي تعم وفي الاثبات تخص لكن النفي دليل العدم وذلك ضروري لا بمعنى في صيغة الاسم وذلك
لانك اذا قلت ما جاءني رجل فقد نفيت مجيء رجل واحد نكرة ومن ضرورة نفيه نفي الجملة ليصح عدمه
بخلاف الاثبات لان مجيء رجل واحد لا يوجب مجيء غيره ضرورة وهذا ضرب من دليل العموم
انتهى كلامه الشريفة وهذا يحتمل ان يكون اشارة الى ان عموم النكرة المنفية عقلي ويحتمل ان يكون معناه
ان وضعه لانتفاء الفرد المبهم لغة والعموم من لوازمه والثاني اولى فان عقلية العموم فاسدة
كما عرفت ثم ان اتفاق اهل العربية يقتضي ان الصواب هو الاول وان العموم من مدلولاتها
المطابقية والله اعلم بحقيقة الحال لنا جواز الاستثناء ثابت في الكلمات المذكورة وهو معيار
العموم فانه لاخراج ما لولاه لدخل اقول لا نقض بالعدد كما اورد بانه يجوز الاستثناء منه فيلزم عمومه
مع انه خاص لان المراد استثناء ما لا يقف الى حد والحاصل انه يجوز استثناء ما لا يقف الى حد
بل استثناء كل فرد على البدل لغة فيجب تناولها واستغراقها لها لغة بخلاف العدد فان الاستثناء
منه واقف الى حد والاعتراض يمنع استلزام صحة الاستثناء العموم الوضعي لا الاستناد بجواز
ان يفهم العموم بالقرينة كالترتيب على الوصف المناسب للحكم الموجود في كل فرد في نحو السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما الاية واكرم العلماء فان السرقة مناسبة لشرع الحد وموجودة في
جميع افراده فيعم الحكم وكذا العلم مناسب للاكرام او نحو العلم بان الغرض اي غرض المتكلم تمهيد القاعدة

الكلية لانه شارع للاحكام والشرع غير مختص بواحد دون واحد اونحو قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة هذا حديث رواه الفقهاء وقد صح ما يؤدي معناه عن اميمة انها اتت رسول الله صلعم في
نسوة يبايعنه على الاسلام فقلت يا رسول الله هل نبايعك فقال اني لا اصافح النساء
انما قولي لمائة امراة كقولي لامراة واحدة ثم لو عطف هذا مع ما بعده على المجرور في قوله بالقرينة لكان
اولى بحسب المعنى ويكون الحاصل لجواز ان يفهم من الكلام لقرينة في الكلام يدل لخصوصيتها او بدليل
الحديث الدال العموم في الشرعيات مطلقا او تنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية وتعميم الحكم او القياس
بنفي الفارق بين المذكور والمسكوت او الضرورة كالنكرة المنفية فان انتفاء فرد ما انما هو بانتفاء
جميع الافراد بالضرورة وقد مر ما عليه ويجاب انه يفهم من غير علم بالقرينة فانه لو صدر ممن هو ليس
ممهد للقواعد مع غير ترتب على وصف مناسب نحو اكرم الجهال يبقى الدلالة بحالها من غير حظ
قياس والكار هذا مكابرة ومثله ظاهر في العموم لغة ووضعا والله اشد باب الحكم بالوضع مطلقا
في العام والخاص وساير الالفاظ لان مبناه على التبادر عند التتبع من غير توقف على القرينة
دون النص من الواضع بان هذا موضوع لذلك فلو لم يحكم مع وجود التبادر بالوضع لما صح الحكم في شيء
من الالفاظ الموضوعة ويجوز ان يحصل الفهم المعنى بالقرينة فوجب ان يحكم ههنا ايضا بالوضع بناء
على التبادر الموجب له فتدبر ولنا ايضا شاع وذاع احتجاجهم سلفا وخلفا بالعمومات على الاحكام من
غير نكير من احد ونقل الينا متواترا بحيث لا مساغ للتشكيك وهذا الاحتجاج اجماع منهم على الدلالة
اي على دلالة تلك الصيغ على العموم والاصل في الدلالة الحقيقة وايضا تواتر الاحتجاج من غير توقف
على القرينة وهذا يفيد علما بالوضع وذلك الاحتجاج كاحتجاج امير المومنين عمر بن الخطاب رض على خليفة
رسول الله صلعم عبد الله عثمان ابي بكر الصديق رض في قتال مانعي الزكوة لما عزم هو رض قتال من منع
الزكوة حين طلبهم الاداء بقوله عليه وعلى اله الصلوة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله وقال كيف تقاتلهم وهم يقولون لا اله الا الله فقرره اي هو رض ولم يقل انه الفاظ عامة لا يصلح
للاحتجاج واحتج الصديق رض بقوله عم في اخر الحديث المذكور فاذا قالوا ها عصموا مني دماءهم واموالهم

واموالهم الا بحقها اى بحق كلمة لا اله الا الله وقال الزكوة من حقها والله لاقتلن من فرق بين الصلوة
والزكوة فاحتج هو رض بالعام ولم ينكره احد بل اجمعوا على القتال بهذا الاستدلال والقصة مفصلة
مذكورة فى صحيح البخارى وغيره وفى شرح المختصر ان الذين قاتلهم افضل الصحابة الصديق الاكبر
رض بنو حنيفة وهو خطاء من شارح المختصر فانه رض انما قاتل بنو حنيفة لانهم آمنوا لمسيلمة الكذاب
صرح به اهل الحديث وابن تيمية ثم ان هذا القتال لمنع الزكوة الى الامام او للمنع مطلقا فذهب
الشافعى ومالك الى الاول وقال الامام ان يقاتل من امتنع عن دفع الزكوة اليه وذهب
الامام الهمام ابو حنيفة واحمد بن حنبل الى الثانى وقال ليس للامام ان يقاتل من امتنع
عن دفع الزكوة اليه وانما له القتال اذا امتنعوا عن ادائها مطلقا لا بانفسهم الى المصارف
ولا الى الامام وقال الصديق رض انما قاتلهم لانهم امتنعوا مطلقا ويويد هذا قول ابى هريرة
رض وكفر من كفر من العرب وامتنعوا عن اداء الزكوة قال الكفر انما يتحقق لو امتنعوا مطلقا
وانكروا افتراضها كما لا يخفى وكاحتجاج خليفة رسول الله صلعم ابى بكر الصديق رض بقوله
عليه واله الصلوة والسلام الايمة من قريش حين اختلفوا بعد وفات رسول الله صلعم
وقال الانصار منا امير ومنكم امير وقال هو رض منا الامراء ومنكم الوزراء ولم ينكر احد هذا الاحتجاج
بل اجمعوا عليه والحديث المذكور رواه جمع كثير منهم النسائى وكاحتجاجه رض بقوله عليه
واله الصلوة والسلام انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة حين سالت
سيدة النساء فاطمة الزهراء رض ميراثها من تركة رسول الله صلعم ما افاء الله من خمس
خيبر وفدك وعلى هذا اى عدم توارث الانبياء انعقد الاجماع بهذا الحديث واستمر
العمل الى الآن لا ينكره الا الشقى وفى الصحيحين ليس لفظ انا معاشر الانبياء وكاحتجاجه رض
بقوله عليه وعلى اله الصلوة والسلام الانبياء يدفنون حيث يموتون حين اختلفوا فى دفنه
صلعم اين يدفن فلم ينكره احد بل اجمعوا عليه واعترض ابن الزبعرى بكسر الزاء المعجمة
وفتح الموحدة وسكون العين المهملة آخره الف مقصورة حين نزلت كريمة انكم وما تعبدون

يارب

من دون الله حصب جهنم ان المسيح صلوات الله على نبينا واله واصحابه وعليه قد عبده النصارى
والملائكة قد عبدها بعض العرب ورده عليه وعلى اله الصلوة والسلام بقوله ما اجهلك بلسان
قومك ان ما لما لا يعقل معروف في كتب الاصول فابن الزبعرى احتج بالعموم وقد كان
من اهل اللسان ولم ينكره هو صلعم بان العام لا يحتج به بل رده بانه عام في غير العاقل فلا يتناول
عيسى والملائكة وانما بدل المصـ الاسلوب اشارة الى عدم صحة هذه الرواية في التيسير لا
يعرف له اصل كذا ذكره الحفاظ كالسبكي وغيره والذي في المعتبرات ما روي عن ابن عباس
انه جاء عبد الله بن الزبعرى الى النبي صلعم فقال يا محمد انك تزعم ان الله انزل عليك
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال نعم قال فقد عبدت الشمس
والقمر والملائكة وعيسى وعزير فكل هولاء في النار مع الهتنا فنزلت ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وفي التيسير هذا حديث حسن وفي هذا ايضا كفاية لما
نحن بصدده كما لا يخفى وذلك الاحتجاج كقول امير المؤمنين علي رض في الجمع بين الاختين وطيا
بملك يمين احلتهما اية وهي قوله تع والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم فانها بعمومها يتناول
الاختين المجتمعين واحتج هو رض بالعام وحرمتهما اية وهي قوله تع وان تجمعوا بين الاختين وهي مصدر
مضاف اي جمعكم بين الاختين وهو عام للجمع نكاحا ووطيا بملك اليمين فدلت على تحريم الجمع
وطيا بالعبارة لا بالدلالة كما زعم البعض حتى اورد ان الدلالة لا تصلح لمعارضة العبارة فاثبت
هو رض حكم التعارض بين العامين ورجح المحرم وهذا الاثر رواه عبد الرزاق والبيهقي ونقل
في بعض كتب الاصول عن امير المؤمنين عثمان رض انه رجح المبيح لموافقة الاباحة الاصلية
وموافقة ما في المائدة ومخالف لكتب الحديث فانه روى مالك والشافعي وعبد الرزاق
وابن ابي شيبة والبيهقي من طريق ابن شهاب عن قبيصة بن ذويب ان رجلا سال
عثمان رض عن الاختين في ملك اليمين هل يجمع بينهما قال احلتهما اية وحرمتهما اية وما كنت
لاصنع ذلك فخرج من عنده فلقي رجلا من اصحاب النبي صلعم اراه علي بن ابي طالب فسأله

فسأله عن ذلك فقال لو كان الي من الامر شيء ثم وجدت من احد فعل ذلك لجعلته نكالا
والقول بالاباحة جاء عن ابن عباس وهو كان يأول وان تجمعوا بين الاختين في النكاح ثم انه
قد روى ابن ابي شيبة والبيهقي من طريق ابي صالح عن علي بن ابي طالب قال في الاختين المملوكتين
احلتهما آية وحرمتهما آية ولا آمر ولا انهى ولا احل ولا احرم ولا افعله انا ولا اهل بيتي وروى
عبد الرزاق عن ابن مسعود انه سئل عن الرجل يجمع بين الاختين الامتين فكرهه فقيل
يقول الله الا ما ملكت ايمانكم قال وبعيرك ايضا مما ملكت يمينك فقد علم بهذا ان هذه المسئلة
اجتهادية مختلفة بين الصحابة والترجيح للتحريم للاحتياط ولكون عموم ما ملكت يمينك متروك
الظاهر كما عن ابن مسعود وظني الدلالة لكونه مخصوصا بتخصيصات شتى ولموافقة القياس فانه لما
حرم الجمع في ما شرع سببا لحل الوطء فتحريم الوطء نفسه اولى هذا والله اعلم باحكامه الى غير
ذلك الموارد وان موارد الاستعمالات من الوقايع التي بلغت حد التواتر متواترا معنويا يطول
الكلام بذكره ولنعم ما قال القاضي الامام ابو زيد القول بالتوقف في العام انما حدث بعد
القرن الثالث واستدل على المختار بانه معنى قصد افادته وكثر الحاجة الى التعبير عنه فيجب
الوضع له كغيره من المعاني التي وضعت الالفاظ بازائها للتعبير عنها واجيب بانه يستغنى في
التعبير عنه عن الوضع له انفرادا بالمجاز والمشترك فيجوز ان يكون الالفاظ للخصوص ويستعمل
في العموم مجازا او تكون مشتركة بين العموم والخصوص فتستعمل في العموم فيندفع حاجة التعبير
فلا يلزم الوضع انفرادا واجيب بانه اثبات اللغة والوضع بالراي والقياس وقد نهى عنه
فيما مر اقول الوقيات في الاستدلال ان العموم معنى معقول قد كثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب
الدلالة عليه اي يجب ان يكون لفظ ما من الالفاظ دالة عليه بل الالفاظ الكثيرة والا لما
امكن التعبير عن العموم وافادته وقد وجدت الدلالة بالاستقراء في الالفاظ على طبق ما
يقتضيه العقل فاما بدل التجوز او وضعا اشتراكا او انفرادا والاول ادل جما للدلالة تجوزا
واشتراكا خلاف الاصل لا ليصار اليهما الا بدليل وليس لا يندفع الجواب المذكور توجيه

اما الاول فلكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل واما الثاني فلانه ليس دايما محضا بل الاستغراق
وحاصله كالايراد بالكل والجميع اي كما انه اندفع الايراد بانه يستغنى في التعبير عن العموم بلفظ
الكل والجميع اللذين هما خارجان عن النزاع فلا يجب الوضع لما سواهما لعدم الحاجة الى
الفاظ آخر في افادة العموم وجه الاندفاع انا وجدنا الصيغ المذكورة دالة عليه لكن بقي شيء وهو انه
يكفي ح ان الاستقراء دل على ان الصيغ المذكورة تدل على العموم فاما تجوزا او اشتراكا او انفرادا
والاولان خلاف الاصل ولا حاجة الى انه معنى يحتاج في التعبير عنه فعن الاستدلال استدراك
فتامل الذين قالوا انها حقيقة في الخصوص مجاز في العموم قالوا في الاستدلال اولا لا عموم
الا المركب والمفرد لغيره من الخصوص فان معنى الشرط واستغراق المحلى وغيره من المضاف والنكرة
المنفية والموصولات لا يتحقق الا بضم لفظ آخر معه فلا عموم لها فلو بعض الشرط فالجواب ان التوقف
في الدلالة على التركيب مع غيره لا يستلزم ان المجموع هو الدال بل يجوز ان يكون الدال هو المفرد
لكن بشرط التركيب فلا نم ان لا عموم الا للمركب وغايته ان الوضع للعموم نوعي في ضمن قاعدة كلية
بان الواضع النكرة الواقعة تحت النفي للاستغراق وكذا كاوضاع المشتقات والمثنى والجمع
والمصغر وامثاله وقالوا ثانيا ان الخصوص متيقن والعموم مشكوك وهو اي المتيقن اولى من المشكوك
فالخصوص اولى قلنا المشكوك متيقن بالدليل الذي مر وكون الخصوص متيقنا ممنوع بل عدمه
متيقن مع انه اثبات اللغة والوضع بالترجيح والراي فلا يصح على ان العموم احوط واجمع
فانه في العمل بالعموم يخرج المكلف عن العهدة بيقين فيعارض الاحوطية بتيقن الخصوص
قيل الاحوطية لا يطرد فانه انما يكون في الوجوب والتحريم دون الاباحة ولا يضرنا فان المقصود
نقض الدليل بان الخصوص المتيقن لا يفيد لكم فانه معارض بالاحوطية ولو في بعض الموارد وقال
وقالوا ثالثا انه قد اشتهر ما من عام والا وقد خص منه البعض وقد خص هذا العام بنحو قوله تعالى والله
بكل شيء عليم حتى صار مثلا فالعموم مغلوب والخصوص غالب والمغلوب هو المجاز
وفي قوله قد خص دفع لما يتوهم التشكيك بان هذه القضية مبطلة لنفسها فانه ايضا مشتملة

مشتملة على العموم وجه الدفع ان هذا العام مخصوص فلا يبطل قلنا هذا لنا لا علينا والتخصيص
لدليل فرع العموم وضعاً فهذا مثبت للوضع ولهذا يعم بعد التخصيص فيما بقي على ان كون المعلوم
مجازا مطلقا مم وان الاقل قد يلزم لدليل موجب اياه وههنا دل الدليل على العموم هذا
القائلون بالاشتراك والتوقف قالوا اطلقت كل منها للعموم والخصوص جميعا و
الاصل في الاطلاق الحقيقة فيهما فيلزم الاشتراك او لانها اطلقت لكل منهما ولا يدرى
الوضع لايهما فيجب التوقف ومن ههنا ارباب الاشتراك او التوقف في الوضع
ذهبوا الى ان العام مجمل يجب فيها فيه التوقف حتى يرد البيان قلنا كون الاصل
حقيقة فيهما وعدم دراية الوضع مم بل الدليل قام على انها موضوعة للعموم والاشتراك
خلاف الاصل قائلوا العموم في الامر والنهي قالوا التكليف للكل وهو بالامر و
النهي فهما للعموم بخلاف الاخبار قلنا غاية ما لزم الاستعمال فيهما للعموم والوضع مم
وغير لازم منه بل يجوز ان يكون الدلالة بالقرينة كما تقدم نعم يلزم مما ذكرنا الوضع
لكن مطلقا امرا او نهيا او اخبارا على ان الاخبار المتقدم قد يكون عن الكل كالتكليف
يكون للكل وهو انما يكون بالتجربة اي بالعموم وصيغته والمعرفة اي الاعتقاد
بالخبر المذكور مطلوبة للشارع كالاعمال فيلزم العموم في الخبر ايضا بعين ما قلتم هذا قيل
لو تم الاستدلال يلزم عموم صلوا وصوموا وعموم صلوا وصوموا غير محل النزاع فان
احدا لم يقل ان صيغ الامر والنهي للعموم اقول ان مراده ان تلك الصيغ نعم اذا استعملت
في الاثنين والالف الالف لنفسه نعم نحو من شهد منكم الشهر فليصمه فكلمة الشرط الواقع
فيه تعم فتأمل لكن يكون حاصل مذهبهم ح ان امثال من وغيرها من الصيغ في
الطلب موضوعة للعموم وفي الاخبار ليست موضوعة وهذا كما ترى فافهم

مسئلة

موجب العام قطعي عندنا اعلم ان القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف
اصلا ولا يجوزه العقل ولو مرجوحا ضعيفا وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالا

يارب

ناشيا عن دليل وان احتمل احتمالا ما وليشترك كلا المعنيين في انه لا يخطر بالبال الخلاف اصلا
ولا يحتمله عند اهل اللسان ويفترقان في انه لو تصور الخلاف لما جوز العقل في الاول اصلا وجوز في
الثاني تجويزا عقليا ويعد اهل المحاورة كلا احتمال ولا يعتبر في المحاورة اصلا والمراد ههنا المعنى الثاني
فالعام عندنا يدل على العموم ولا يحتمل الخصوص احتمالا يعد في المحاورات احتمالا بل ينسب اهلها مبديه
الى السخافة وهذا كالخاص بعينه فلا يجوز تخصيصه اذا وقع في الكتاب بخبر الواحد لكونه ظني الثبوت
ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة ولذا لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله
صلعم المومن يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم ولا بالقياس على الناسي قال العيني في شرح
الهداية فقد صح الحديث هكذا المومن يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم ما لم يتعمد والاكثر من الحنفية
والمالكية وبعض منا كالامام علم الهدى الشيخ ابي المنصور الماتريدي على انه ظني محتمل للخصوص احتمالا
صحيحا اي ناشيا عن دليل فيجوز تخصيصه والكلام في الكتاب بخبر الواحد والقياس لنا انه
موضوع للعموم قطعا للدلائل القطعية التي مرت فهو اي العموم مدلول له وثابت به قطعا لان
اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له كالخاص الا بدليل صارف عنه وح لا نزاع في الخصوص اعترض
عليه ان ثبوت المدلول للفظ قطعي مطلقا مم وانما يثبت لو لم يحتمل الانصراف عنه بدليل
وههنا قد دل كثرة التخصيص حتى صار ما من عام الا وقد خص منه البعض مثلا على ان احتمال التخصيص
قايم في كل عام عام وان اريد ان الدلالة على العموم لازمة قطعا فلا كلام فيه انما الكلام في
الارادة وليست لازمة قطعا للكثرة المذكورة والجواب عنه ان من ضرورات العربية ان
اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر الموضوع له ويحمل غيره في العرف والمحاورة
ومن اراد غير الموضوع له ينسب الى المكروه واما كثرة وقوع التخصيص بالانواع المختلفة حسب اقتضاء
القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد اصلا والكلام ههنا فيه فلا مجال للاحتمال
كالخاص فان قلت كثرة وقوع التخصيص قرينة على احتماله قلت انما يصح الكثرة قرينة لو كانت
بحيث يكون كثير الاستعمال في بعض معين بحيث يفهم مع عدم الصارف كما اذا صار

صار الحقيقة مهجورة والمجاز متعارفا وليس الامر ههنا كذلك فان كثرة التخصيص في العام ليس
الا بان يراد في استعمال بعض بالقرينة وفي آخر بعض آخر بقرينة اخرى فلا يكون هذه الغلبة قرينة
وحاصل هذا الا كما يكون للفظ خاص معان مجازية يستعمل في كل منها مع قرينة قرينة ولا يصلح هذه
الكثرة قرينة وايضا نقول لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم اصلا في عام ما وهذا خلاف
رايكم هذا فاحفظ هذا فانه بالحفظ حقيق واعترض ايضا بان العام فيه احتمالان احتمال التجوز واحتمال
التخصيص فلا يكون كالخاص فانه احتمال التجوز فحسب اجاب عنه صدر الشريعة بانه لا اعتداد بكثرة
الاحتمالات وقلتها ما لم ينشأ عن دليل فلا يوجب كثرة الاحتمال في العام الانحطاط عن الخاص
لانها لا يعد عرفا ومحاورة لكونها غير ناشئة عن دليل واجاب في التحرير بانه لا احتمال بعد
في عام يستعمل في المحاورة الا المجاز واحدا ولا احتمال للمجازين في استعمال واحد فلفظ ذو مجاز
ولفظ لمجازين سواء في الاحتمال في الاستعمال واورد عليه بان العام المستعمل كال رق
يجوز ان يتجوز في البعض ويخصص بعض افراده ففيه احتمالان معا بخلاف الخاص ولا يبعد
ان يقال ههنا اي في العام وضعان وضع لمعناه الشخصي او النوعي ووضع آخر للعموم النوعي فان
الاسود الرماة حقيقة في العموم مجاز باعتبار ارادة الشجعان قال رق اذا اريد بالسرقة
النبش واستغرق افراده كان حقيقة في العموم وان كان مجازا في مدلوله فالعام باعتبار وضعه
للعموم لا يحتمل الا مجازا واحدا كالخاص فلا يورث ضعفا في العموم فوق ضعف الخاص فاحفظ
فانه دقيق واستدل على المختار لو كان ظنيا لجاز ارادة البعض في العرف والمحاورة بلا دليل
صارف لان الكلام فيما لا صارف ولو جاز ارادة البعض بلا دليل لارتفع الامان
من اللغة والشرع ولزم التلبيس واجيب بمنع الملازمة والظن يجب العمل به فلا يرتفع
الامان لانه مفيد للظن وهذا الجواب ليس بشيء فان المقصود انه لو اعتبر عرفا ومحاورة
احتمال ارادة البعض وهو غير الموضوع له ارتفع الامان في كل لفظ عاما كان او خاصا لان
الكل سواسية في احتمال ارادة غير الموضوع له فان المانع عن احتمال الغير لم يكن الا انتفاء

القرينة ولم يمنع فلا يصدق بعقد وفسخ ووعد ووعيد وخبر وانشاء واى استحالة فوق هذا وتدبر
مقصود المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالظن وقد سدد ناظري
مذهب الى غلبة وقوع التخصيص فقد ذكر المظانون قالوا في الاستدلال كل عام يحتمل التخصيص احتمالا
ناشيا عن الدليل فانه شائع كثير حتى وقع المثل المذكور فسرى الاحتمال في كل عام عام ولهذا يؤكد
بكل واجمعين ولولا الاحتمال لما احتيج الى التاكيد قلنا اولا ان الدليل جار في الخاص ايضا لان الاستعارة
شائعة كثيرة في خاص خاص واقع في الاشعار وكلام البلغاء حتى وقع المثل ان الشعر كذب
ويعيب الشعراء الفصحاء شعرا خاليا عنها فيحتمل كل خاص خاص واقع في محاورة البلغاء التجوز كرة
وليل عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا انه ان ارادوا بالكثرة وقوع التخصيص كثرة وقوع تخصيص بعض
بحيث يتبادر من غير قرينة ويلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلا نسلم كثرة الوقوع كيف ولو كان
كذلك لوجب التخصيص لا انه يحتمل فقط وليس هذا اقل القليل فضلا عن الكثرة فان ارادوا وقوع
انواع التخصيص بانواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا ببعض افراده وفي استعمال
آخر ببعض آخر بمخصص آخر وهكذا فسلم ولكن لا يلزم منه احتماله التخصيص في العام المجرد عن القرينة
والكلام فيه وثالثا انه غاية ما لزم منه ان بقاء العموم مغلوب من المخصص والمغلوب انما يحمل
على الغالب اذا كان مشكوكا وليس العام الواقع في الاستعمال المجرد عن القرينة الصارفة
مشكوكا في عمومه كيف وقد دلت الادلة القاطعة على انه موضوع للعموم والضرورة اللغوية
شهدت بان اللفظ المجرد عن القرينة يتبادر منه الموضوع له ولا يخطر بالبال معناه المجازي
البتة فتامل فانه دقيق لا يتجاوز الحق عنه ورابعا لا نم كثرة وقوع التخصيص فانه انما يكون
بمستقل موصول وقليل ما هو واعترض عليه صاحب التلويح وتبعه الشيخ ابن الهمام ان
المقصود ان التخصيص بمعنى القصر المطلق بمستقل كان او بغيره شائع وان نوقش في تسميته
بالتخصيص فنقول ان في العام شائع فيورث هذا الشيوع احتمال القصر في كل عام فلا قطع
وهذا ليس بشيء فانا سنبين ان شاء الله تعالى ان العام لا يقصر في غير المستقل اصلا فهذا المنع

منع لكثرة وقوع القصر لكن ظاهر عبارة صدر الشريعة ينبو عنه كما لا يخفى على الناظر فيها هذا والله
اعلم بحقيقة الحال مسئلة يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص واستقصاء تفتيشه
عندنا وعليه الصيرفي والبيضاوي والاربوي ويلوح اثار رضاء صاحب المحصول ونقل الامام
حجة الاسلام الغزالي والآمدي الاجماع على المنع من العمل به قبل البحث عن المخصص وهو
اي ثبوت الاجماع ثم والنقل غير مطابق فان الاستاذ ابا اسحق الاسفرائني وابا اسحق الشيرازي
والامام فخر الدين الرازي حكوا الخلاف وبه اندفع ما قال الشيخ ابن الهمام نقل الاجماع مبني على
عدم اعتداد قول الصيرفي فانه مكابرة بل الاستاذ حكى الاتفاق على التمسك به قبل البحث
عن المخصص في حيوته صلى الله عليه وسلم كما في التيسير واول الدليل على ان نقل الاجماع
غير مطابق ان امير المؤمنين عمر رض حكم بالدية في الاصابع بحجر وعلم كتاب عمرو بن حزم رض
وترك القياس والراي ولم يبحث عن المخصص ولم يسأل عنه وكذا السيدة النساء فاطمة
الزهراء تمسكت بما ظننت عاما في الميراث مع عدم البحث والسوال عن المخصص ثم
ظهر المخصص ظهور الشمس على نصف النهار وبالجملة لم ينقل من واحد من الصحابة قط
التوقف في العام الى البحث عن المخصص ولا الانكار واحد منهم في المناظرات على من تمسك
بالعام قبل البحث عن المخصص وكذا في القرن الثاني والثالث والحنفية يوجبون العمل
قبل البحث واستقر هذا المذهب الى الآن فاين الاجماع وقد تقدم النقل عن القاضي
الامام ابي زيد من ان التوقف مبتدع بعد القرن الثالث وقال هو اليف وجملة الجواب
ان العامي يلزمه العمل كما سمع واما الفقيه فيلزمه ان يحتاط لنفسه فيقف ساعة لاستكشاف
هذا الاحتمال بالنظر في الاشباه مع كونه حجة للعمل ان عمل به لكن يقف احتياطا حتى لا يحتاج
الى نقض ما امضاه بتبين الخلاف لكن الكلام في موجب النص نفسه اما الاحتياط فغير
معنى يترك به الاصل لان الترك به لا يجب حتما وهذا الكلام ناطق بجواز العمل
قبل البحث قال مطلع الاسرار الالهية التفصيل الاحسن ان الصحابة يجوز لهم العمل

به قبل البحث عن المخصص فانه لايحتمل الخفاء عليهم لوكان واما العامي الذي يحتمل الخفاء عليه
فلابد له من التوقف واما المجتهدون الذين بينهم ذو وحظ عظيم من العلم فهم في حكم الصحابة وهذا
مخالف لما نقل من القاضي الامام وقد مر انه قد خفي على سيدة النساء المخصص القطعي
لما ظننته عاما وعمل قبل البحث عنه ولا وجه للتوقف بعد قيام دليل شرعي موجب للحكم
الالهي الا احتياطا ساعة لمن له رتبة الاجتهاد والتامل ولعله لهذا قال بعض وفيه ما فيه
لنا ما تقدم انه قطعي دلالة فيستفاد منه الحكم فلا يتوقف بعد العلم بالحكم الالهي الثابت قطعاً
على احتمال المعارض احتمالا غير معتد به كما لا يتوقف في ساير القواطع على احتمال النسخ
والتاويل وهذا ظاهر جداً ثم هذا الدليل يتم على القول بالظنية ايض فانه يفيد ظن حكم الهي
ظنا قويا فيجب العمل به من غير توقف لاجل احتمال مرجوح للاجماع على العمل بالراجح
العجب قول الواقفين حيث جعلوا العام في حكم المجمل حتى اوجبوا التوقف الى ظهور المراد
بل جعلوه لغوا كيف ساغ لهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ للعموم افراداً وهل
هذا الا تهافت فتامل والنصف المتوقفون قالوا عارض دلالته احتمال المخصص
ولا حاجة مع احتمال المعارض قلنا العام قاطع ولا احتمال للتخصيص الا عقلا كاحتمال
المجاز في الخاص والاحتمال عقلا لا يعارض الدلالة وضعا ولا ينافي الحجية فافهم ولو سلم
انه ظني فاحتمال المخصص احتمال مرجوح فلا يعارض العموم الوضعي الراجح ولا توقف دون
دون المعارضة فافهم ثم القائلون للعمل قبل البحث اختلفوا في قدر البحث عنه
والاكثر منهم ابن شريح قالوا يجب البحث الى الظن بعدمه لان الاستقراء انما يفيد الظن
والبحث انما يكون بالاستقراء فشرط القطع سد لباب العمل بالعام والقاضي ابوبكر
الباقلاني وجماعة قالوا يجب البحث الى القطع بالعدم قالوا اذا كثر بحث المجتهد عن المخصص
ولم يجد معه اقتضت العادة بالقطع بعدمه قلنا اقتضاء العادة بالقطع ممنوع بل انما يقتضي
العادة بالظن ولو قويا لا كما في الحصول يكون الظن ضعيفا اقول لو قالوا ان ظنون المجتهد

المجتهد مقطوع لان مظنونه واجب العمل قطعا كما مر في المقدمة اي النزاع لفظيا فان من اكتفى
بالظن اراد الظن بنفس انتفاء المخصص وهذا لا ينافيه ما مر بل انما يفيد القطع بوجوب
العمل بمقتضاه وهو غير منكر من احد اقول في اثبات القطع عدم المخصص اذا صار مظنونا
للمجتهد بسبب عدم الوجدان بالاستقراء الشديد كان العام قطعيا كالخاص لاحتماله
المجاز احتمالا مرجوحا غير معتد به وغير ناشئ عن دليل بالاتفاق وههنا ايضا عدم المخصص
صار مرجوحا غير معتد به لعدم دلالة الدليل عليه بل على انتفائه عرفا ولغة والخاص مقطوع
بالمعنى الاعم فهذا العام ايضا مقطوع والقطع باحد النقيضين كالعموم يستلزم القطع بعدم
الآخر من النقيض كالخصوص فعدم المخصص مقطوع فتامل فانه كلام متين لكن ينبغي ان
يعلم ان المكتفين بالظن ان ارادوا نفي القطع بالمعنى الاعم كما هو الظاهر من تفريعاتهم كعدم تجويز
انتساخ العام بالخاص ولو بعد البحث فلا شك في انه ابعد فانه من البين ان المخصص قرينة
صارفة عن مقتضاه الوضعي ولا يكون خفية بهذا الخفاء بحيث لا يطلع المجتهد الباذل
وسعه فاذا لم يطلع عليه هذا الباذل جهده في الطلب فليس هناك البتة بحكم العادة
فالعام في معناه الوضعي مقطوع وان ارادوا نفي القطع بالمعنى الاخص الذي لا يحتمل
خلافه اصلا فهذا لا ينافيه فيؤول النزاع الى اللفظ اللهم الا ان يوجب القاضي الباقلاني
هذا القطع وهو كما ترى لا يليق بامثاله فتدبر مسئلة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم
خلافا لطايفة منهم الامام فخر الاسلام منا والامام حجة الاسلام الغزالي عليهما الرحمة من
ان فيه قيل في الكشف عامتهم على ان جمع القلة وهو جمع لا يطلق على ما فوق العشرة
وله اوزان مخصوصة النكرة ليس بعام وانما الخلاف في جمع الكثرة وهو ما يطلق
الى ما لا نهاية ولعل وجه تخصيص الخلاف ان جمع القلة لا يتجاوز عددا معينا فصار
كاسماء العدد بخلاف جمع الكثرة ثم ان بعضهم قالوا انه لا فرق بينهما في جانب الزيادة
انهما يطلقان الى ما لا نهاية وانما الفرق في الاقل فاقل جمع القلة الثلثة او الاثنان

وجمع الكثرة اقله العشرة وعلى هذا الوجه لتخصيص الخلاف بجمع الكثرة ثم الحق ما سيذكر
من انه لا فرق بينهما في الوجه للتخصيص اصلا وقيل في التلويح الخلاف بين الفريقين
لفظي مبني على اشتراط الاستغراق وعدمه فمن اشترط الاستغراق كالجمهور حكموا
بعدم عمومه ومن لم يشترط كالامامين المذكورين واكتفى بانتظام جمع من المسميات
حكموا بالعموم وليس الخلاف في المعنى فان الكل اتفقوا على ان لا استغراق اصلا
اقول الحق ان الخلاف مع فريق كفخر الاسلام ومن وافقه من المكتفين بالانتظام
لجمع من المسميات غير شارطين للاستغراق لفظي والخلاف مع فريق آخر منهم الجبائي
من شارطي الاستغراق وادعاء عمومه معنوي فانهم يثبتون الاستغراق للجمع المنكر
كما ستضح من دليلهم الآتي لنا عدم تبادر الاستغراق منه حين الاطلاق بل يتبادر
جماعة ما اي جماعة كانت ويصلح لكل عدد بدلا كالمفرد يصلح لكل واحد بدلا فلا عموم
اصلا واستدل لو قال عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع اتفاقا ولو كان للاستغراق
لما صح هذا التفسير لانه ينافيه واورد ان ذلك اي جواز التفسير باقل الجمع لاستحالة
ان يكون عنده جميع عبيد الدنيا فيجوز ان يكون عبيد وضعه للاستغراق والاستحالة
قرينة صارفة ولا يبعد ان يقال شان العام ان يخصص بقرينة تخصصه ويبقى
عاما في الباقي وههنا يصح التفسير باي عدد شاء فلا يكون عاما فتامل قيل ليس معناه
جميع عبيد الدنيا بل معناه العموم جميع عبيده ولا استحالة فيه فلا يصلح قرينة صارفة عنه
اقول ربما يمنع ان معنى العموم جميع عبيده بل معناه جميع ما يصدق عليه العبد ويستند بان
الحقيقة الاستغراق الحقيقي فان العام ما يستغرق بجميع ما يصلح له لان الحقيقة الاعم منه و
من العرفي ولو كان كذلك كان لما ذكره وجه تام فانه ذهب المعول قالوا اولا الجمع المنكر
حقيقة في كل جمع من الاقل الى ما لا نهاية فيحمل على جميع حقايقه وهو ايضا فرد من افراده
فيحمل عليه احتياطا ولا يخفى على المتامل ان في هذا الاستدلال التسليم انه موضوع لجماعة ما اي

اى جماعة كانت والحمل على الكل محال على بعض افراده للاحتياط وهذا ينافى العموم
ولو قيل ان مقصودهم ان مرادهم من العموم هذا القدر آل النزاع لفظيا فان مقصود الجمهور ان
ليس وضعه للعموم الا ان يحرر النزاع فى انه هل يحمل فى المحاورات على جميع الافراد ام لا لكن
لا يساعده عليه كلامهم فالاولى ان يحرر الدليل هكذا الجمع يطلق على كل جماعة والحمل على الكل
حمل على كل محتملاته فيحمل عليه احتياطا والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيه
فان نوقض بان المفرد والمنكر حقيقة فى كل واحد والحمل على الكل حمل على جميع الحقايق فيحمل عليه
قال ولا نقض بنحو رجل لان الجميع وان كان جميع حقائقه لكن ليس نفسه من حقيقته فلا يصح الحمل
عليه وفيه ما فيه لانه انما يصح اذا كان النكرة موضوعة للفرد المنتشر واما اذا كانت موضوعة
للماهية من حيث هى هى كما يصدق على الواحد يصدق على الكثير فالكل ايضا من حقيقته كذا فى الحاشية
فان قلت لا يصح على القول الاول ايضا لان الجميع وان لم يكن من حقيقته لكن مجموع حقايقه وكان
مدار الدليل عليه قلت لا بل مدار الدليل على اثبات اولوية بعض الافراد على الآخر
بالاحتياط المبقى حقيقة وتساويها للكل فتدبر ثم ان النقض بالمصادر الغير المنونة وارد على
كل حال كما لا يخفى قلنا الاقل متيقن وكثير الصدق فهو اولى بالحمل عليه من الكل فالاحتياط
انكان فمعارض به وقلنا ايضا الكلام فى الوضع للعموم ولا يلزم من ذلك مما ذكرتم بل انما يلزم
ترجيح بعض الافراد على البعض من خارج فان الوضع للقدر المشترك كما هو مسلم على ما قرره واما
على ما قررنا فلان الاطلاق على كل جماعة انما يقتضى الوضع للقدر المشترك ولما دل الدليل على العام على
الخاص فلا يدل الجمع على الكل استغراقا قال فى شرح الشرح ان الكل لما كان فردا من افراد
ما وضع له فالاطلاق عليه من حيث انه فرد للقدر المشترك اطلاق حقيقى وفيه انه لا نزاع
فى هذا الاطلاق كذا فى الحاشية وتفصيله ان الاطلاق على الخاص نوعان اطلاق عليه باعتبار
انه استعمال فى الموضوع له المتحقق فيه واطلاق عليه باعتبار الاستعمال فيه والاول اطلاق
حقيقى والثانى مجازى فان اريد باطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقا الاطلاق الاول بان

يكون مستعملا في القدر المشترك وهو الكل لانه ايضا جماعة فلا يلزم منه العموم قطعا وان اريد
المستغرق فيه فليس حقيقة كما لا يخفى فافهم وقالوا ثانيا لو لم يكن الجمع المنكر للعموم لكان مختصا بالبعض وذلك
تخصيص بلا مخصص قلنا الملازمة بين الاختصاص بالبعض وعدم العموم ممنوعة بل يجوز ان يكون للقدر
المشترك بين البعض اي بعض كان والكل مسئلة اقل الجمع ثلثة فلا يصح الاطلاق على اقل منه
الا مجازا وقيل اقله اثنان حقيقة واختاره الامام حجة الاسلام الغزالي وسيبويه من النحاة وقيل
لا يصح لهما اي للاثنين لا حقيقة ولا مجازا وقيل اقله واحد وقيل لا يصح الاطلاق عليه لا حقيقة
ولا مجازا ولا نزاع في لفظ الجمع المؤلف من الجيم والميم والعين بل انما النزاع في المسمى اي الصيغ المسماة
به كرجال ومسلمين ولا نزاع ايضا في نحو فعلنا اي ضمير المتكلم مع الغير فانه موضوع للمتكلم مع الغير
واحدا كان او اكثر فهو مشترك معنوي لا لفظي كما توهم ولا نزاع ايضا في نحو فقد صغت قلوبكما فان
اضافة الشيئين اي ما يتضمنهما يجوز فيه الافراد نحو قلبكما والتثنية نحو قلباكما بناء على القياس
الاحاد اليه والجمع نحو قلوبكما بناء على بطلان الجمع بالاضافة فهو والمفرد سواء في الاطلاق بل هو الافصح
لكونه ادل على الافراد من المفرد وكراهية اجتماع التثنيتين لنا اولا المتبادر من الجمع المنكر المجرد عن القرائن
الزائد على الاثنين وهو من علامات الحقيقة ولنا ثانيا قول عبد الله بن عباس لعثمان امير المؤمنين رضي الله تعالى
عنهما ليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقرر امير المؤمنين واحتج بالاجماع وهما امامان عارفان
باللغة فقوله وتقريره حجة على ان اقل الجمع ثلثة والاثر المذكور رواه الحاكم وصححه البيهقي في سننه
عن ابن عباس انه دخل على عثمان فقال ان الاخوين لا يردان الام من الثلث قال تعالى فان كان
له اخوة قال اخوان ليس بلسان قومك اخوة قال عثمان لا استطيع ان ارد ما كان قبلي ومضى
في الامصار وتوارث به الناس كذا في الدرر المنثورة والتيسير قيل كما ان هذا دليل على ان اقله ثلثة
دليل على انه يصح الاطلاق عليهما مجازا فان الاجماع لا يكون على خلاف ما في الكتاب فلا بد
من حمل الاخوة على الاخوين مجازا وفيه انه لا يلزم من حمل الاخوة على معناه المخالفة فانه
ساكت عن حال الاخوين نعم لا بد للاجماع من سند ويجوز ان يكون قياس الاثنين على الجماعة

على الجماعة الا ان يقال الظاهر من كلام ابن عباس وجواب امير المؤمنين انه حمل الاخوة على الاخوين والله
اعلم بمقصده خواص عباده فانقلت روى الحاكم والبيهقي في سننه عن زيد بن ثابت انه كان يحجب الام
بالاخوين فقالوا يا ابا سعيد ان الله يقول فان كان له اخوة وانت تحجبها بالاخوين فقال ان العرب
يسمى الاخوين اخوة كذا في الدرر المنثور والتيسير فالا نار معارضة قال ولا يعارضه قول زيد الاخوان
اخوة فانه غير نص في ان مدلوله الحقيقي اخوان بخلاف قول ابن عباس رض لانه لم يقل في اللسان
فلا يدل على الوضع بل المراد انه يجوز ان يكون مراده رض الحكم اي الاخوان اخوة حكما وهو الارث
والوصية او انه يسمى اخوة مجازا احتجابين الاولة القائلون باقلية الاثنين قالوا اولا قال تعـ فان كان
له اخوة والمراد اخوان اجماعا بين المجتهدين اللاحقين وانكان مختلفا بين الصحابة او اجماعا بين الاكثر
والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا سلمنا ان المراد اخوان لكن لا نسلم انه حقيقة فيهما بل مجاز لقصة
ابن عباس الذي هو اعرف باللغة وقد قال ليس في لسان العرب الاخوان اخوة ولك ان
تمنع ان المراد بالاخوة اخوان ولا اجماع عليه انما الاجماع على ان الاخوين في حكم الاخوة ويجوز ان
يكون ذلك بالقياس وقالوا ثانيا قال تعـ انا معكم مستمعون والمراد بضمير الخطاب موسى وهارون والاصل
في الاطلاق الحقيقة قلنا لا نسلم ان المراد موسى وهارون عليهما السلام بل هما وفرعون ايضا وهو وان كان
غائبا لكنه ادخل في الخطاب تغليبا وقالوا ثالثا قال تعـ وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث
اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين اي حكم داود وسليمان عليهما وعلى نبينا وآله الصلوة
والسلام والاصل في الاطلاق الحقيقة واجاب الامام فخر الدين الرازي بانه اضافة الى المعمولين
اي الفاعل وهو داود وسليمان والمفعول وهو القوم المحكوم عليهم المتنازعون في الحرث فلم يستعمل
في الاثنين وفيه انه اي تجويز الاضافة الى المعمولين عجيب فان المصدر انما يضاف اليهما بدلا
في اطلاقين لا معا في اطلاق واحد وما قيل ان كون الحكم مصدرا ممنوع بل هو بمعنى الامر والشان
اي كنا لشانهم شاهدين فانما يصح جوابا في نفسه لا توجيها لهذا الجواب فانه قيل انه لا يصح في نفسه ايضا
لانه مجاز خلاف الاصل قلت ههنا ضرورة فان الادلة الصحيحة قد دلت على ان اقل

للجمع مافوق الاثنين فالاطلاق عليهما تجوز واطلاق الحكم على الثاني ايضا تجوز والثاني اكثر شيوعا
بالنسبة الى الاول محمل عليه فتدبر اقول اضافة المصدر الى المعمول على نحوين اضافته اليه بلحاظ
معنى المعمولية ويقصد منها افادة معنى الفاعلية او المفعولية واضافته اليه من غير اعتبار معنى الفاعلية
او المفعولية بل لافادة الملابسة ولعل مراده انه اضافة الى المعمولين لكن لا من حيث هما معمولان
باقيان على الفاعلية او المفعولية بل اضيف اليهما لانهما ملابسان اي الحكم الملابس لهما وللقوم
ولا شك ان الاضافة لاجل افادة الملابسة يصح الى المعمولين وانما لا يصح بالنحو الاول فتامل
فانه دائر كلاما متينا لكن خلاف المتبادر والمنساق الى الذهن من عبارته وقالوا ان اقل الجمع
يقتضي الجماعة فان اهل العربية قالوا الجمع موضوع لجماعة ما وقال رسول الله صلعم الاثنان وما فوقهما
جماعة رواه ابن ماجة عن ابي موسى الاشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب كذا قال صاحب
الاسرار الاتية اقول اذا اريد في الاستدلال بالحديث ان الجمع للجماعة ولم يكتف بالحديث
فقط كما كان المشهور فاندفع ما كان يرد على التقرير المشهور انه غاية ما لزم ان الاثنين جماعة
وانه غير محل النزاع فان النزاع في صيغ الجمع لا في لفظ الجماعة وبعد للبحث عنه ايضا شبهة
فان الذي دل عليه الحديث ان لفظ الجماعة يطلق على الاثنين ولكن كون الجماعة المحكوم
عليها بوضع الصيغ بازائها شاملا للاثنين غير لازم بل كلمات النحاة تدل على خلافه فانهم
قلنا لم يرد هو عليه وآله الصلوة والسلام ان الجماعة التي هي مدلول صيغ الجمع يصدق على
الاثنين فما فوقهما بل اراد صلعم فضيلة الجماعة الصلوتية او جواز السفر والمعنى والله اعلم
بمراد رسوله الاثنان المصليان وما فوقهما جماعة في الصلوة يدركون فضلها او الاثنان
المسافران وما فوقهما جماعة في جواز السفر وقد كان سفر الاثنين في اول الاسلام منهيا عنه
فرخص بهذا الحديث انما نقول كونه للاثنين ولو مجازا قالوا لو جاز ارادة الاثنين بصيغ الجمع
ولو مجازا لجاز وصف التثنية بها ولو وصف بها ولا يقال جاءني رجلان عالمون ولا رجال
عالمان باتفاق النحاة واجيب بانهم يراعون صورة اللفظ في النعت فلا يجوزون هذا التركيب

التركيب لانهم لا يجوزون اطلاق الجمع على التثنية مجازاً قيل فيه بعد فانه لا يقال جاءني زيد وعمرو العالمون
مع ان الموصوف ليس في صورة التثنية اقول ربما يمنع المجوز امتناع هذا التركيب فلا اشكال وهذا فانه
فانه منع لمقدمة اجماعية للنحاة على ان الجمع بين الشيئين او اشياء بحرف الجمع كما في التثنية والجمع كالجمع بلفظ
الجمع وهو الواو العاطف فالمعطوف بحرف الواو والمعطوف عليه في حكم التثنية ان كان واحدا و
ان كان اكثر ففي حكم الجمع فانما لا يجوز التركيب المذكور لكون الموصوف تثنية بلفظ الجمع فيفوت
التطابق الصوري فتامل فانه كلام متين فائدة لا فرق عند القوم من الفقهاء واهل الاصول بين
جمع القلة وبين جمع الكثرة وان صرح به النحاة اي بالفرق بان اقل جمع القلة ثلثة واقل جمع الكثرة
عشرة فان المحلى منهما اي من جمعي القلة والكثرة للعموم مطلقا فلا اقل له ولا اكثر واما المنكر فالاقل منهما ما تقدم
من غير فرق ولذا اجمعوا على انه لو فسر قوله له علي دراهم او افلس بالثلثة صح ولا فرق في جانب الزيادة
بان اكثر جمع القلة عشرة واكثر جمع الكثرة لا الى نهاية والمغيات في التلويح لقولهم الجمع حقيقة في كل عدد فيصح
تفسيره باي عدد شاء فلو فسر في المثالين المذكورين بما فوق العشرة صح فلا فرق اوا بينهما وصحة
نحو جاءني رجال عاقلون وائمة عقلاء اي للان توصيف جمع الكثرة بجمع القلة وبالعكس صحيح فلا فرق
هذا ما هو الحق فان قلت النحاة عمدة في هذا الباب فقولهم حجة قلت لا اعتداد بقولهم عند مخالفة
الائمة المجتهدين فانهم المتقدمون الباذلون جهدهم في اخذ المعاني عن قالب الالفاظ فتامل
مسئلة استغراق الجمع سواء كان معرفا باللام او الاضافة او منكرا منفيا بحرف النفي
لكل فرد فرد كالمفرد اي كاستغراقه عند الفقهاء والاصوليين وجمهور اهل العربية وعند السكاكي
ومن تبعه استغراق المفرد اشمل فاستغراقه عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة
جماعة فالواحد والاثنان خارجان عنه لنا ما تقدم من الاستثناء فان استثناء الواحد
صحيح لغة وعرفا وهو لاخراج ما لولاه لدخل فوجب التناول واما قرأت الكتب
الاوراق ونحوه فلانه اريد به قراءة جميع اجزاء الكتب الاوراق واما استثناء الجزء من دون
هذا التاويل وان جوز فنقول باطل لا يلتفت اليه او ماول ولنا الاجماع على ان

استغراق الجمع لكل فرد فرد الا ترى انه كيف استدل خليفة رسول الله صلعم ابو بكر الصديق رض
على الانصار رضوان الله تعالى عليهم بقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الائمة من قريش
وقد قرروه وسكتوا عن جوابه على ان لا حق في الخلافة لواحد من الانصار فانتفاء نفي هذا يفيد قوله تع
لا تدركه الابصار انتفاء الرؤية مطلقا عن كل بصر قال وقوله تع لا تدركه الابصار انما يقتضي سلب
العموم لا عموم السلب فلا ينافي رؤية بعض الابصار وان اقتضى عموم باعتبار السلب الافراد وسلم
ذلك فلا يستدعيه باعتبار الازمان فالمعنى والله اعلم لا تدركه الابصار في الدنيا ولا ينافي ثبوتها في
الآخرة فتامل ولا تلتفت الى ما يقع من قبل اهل البدع ان نفي الفعل يقتضي انتفاءه في الازمان مطلقا
فالحمل على ازمان الدنيا انصراف عنه لان النصوص القاطعة دلت على ثبوت الرؤية وهي متواترة
المعنى ولا احتمال التشكيك فيه واما هذا القدر من الانصراف من الظاهر سائغ لا باس بل يجب لايجاب
القواطع ذلك ولو سلم انه يستدعيه باعتبار الازمان فالادراك اخص من الرؤية ولا يلزم من
نفي الاخص نفي الاعم فتدبر السكاكي واتباعه قالوا اولا لو كان استغراق الجمع للآحاد لما صح النفي عنه
اذ ثبت الحكم لواحد او اثنين فقط وقد صح لا رجال في الدار اذا كان فيها رجل او رجلان دون لا رجل
قلنا جواز لا رجال ثم حقيقة وليس الا دعوى مثل المطلوب وان اريد جوازه من جهة التخصيص فلا حجة
فيه كما قال اما التخصيص فيجوز في كل عام ويحتمل ههنا مجاز آخر وهو ارادة نفي الاجتماع كما مر فلا استغراق
والمثال المذكور انما يصح بهذا الاستعمال واما حقيقة فلا يصح فافهم وقالوا ثانيا ان الحكم على كل جماعة
لا يستلزم الحكم على كل فرد كما يرشدك الجماعة تطيق حمل هذا الخشب فلا يلزم من استغراق الحكم
كل جماعة استغراقه كل واحد قلنا الحكم على كل جمع مستلزم لغة من الحكم على كل فرد وان لم يستلزم عقلا
بناء على ان الجمع محلى باللام الجمع المطلق المستغرق بطلاق يبطل جمعيته ويكون للكل فرد وعندنا ويمكن ان
يقرر الكلام جوابين احدهما ان هيئة تركيب الحكم على كل جماعة بصيغة الجمع تدل لغة تناول الحكم لكل واحد
وان لم يستلزم عقلا ولا يصح استعمال هذه الهيئة التركيبية الا فيما يكون حكم الجماعة والآحاد متحدا
لا انه يدل التزاما غير مقصود حتى يرد عليه انه غير صحيح والا لم يصح الاستثناء فتامل فيه والثاني ان يكون الحكم

الحكم على كل جماعة ثم بل الجمع يبطل في هذا وقالوا ثانيا ما روي عن ابن عباس ان الكتاب اكثر
من الكتب ولا يصح الا اذا كان استغراق المفرد اشمل قلنا اولا مراده رض ان استغراق
الكتاب بو لا اشمل من الكتب حال كونهما منكرين فليس مما نحن فيه وثانيا ان ابن عباس
وحده لا يصلح لمعارضة ساير الصحابة كافة وثالثا كما قال مطلع الاسرار الالهية ان مراده رض
ان الكتاب المعهود وهو القرآن اشمل واكثر جمعا للحكم من الكتب الاخرى المعهودة وهي
المنزلة على الانبياء السابقين فليس قوله مما نحن فيه في شيء فتدبر مسئلة جمع المذكر السالم
ونحوه مما يغلب فيه الرجال على النساء يعني يكون مفرده بحيث يصح اطلاقه على المختلط من
الرجال والنساء تغليبا وهو الجمع الذي يفرق في مفرده بين المذكر والمونث بالتاء وعدمه
احترز بهذا القيد عن الجمع الذي مفرده لا يصح اطلاقه على النساء اصلا كالرجال فانه للرجال
اتفاقا وعن الجمع الذي مفرده متناول لهما لغة ووضعا نحو الناس فانه يتناولهما اتفاقا وعن
الجمع الذي مفرده مختص بالنساء فانه مختص بالنساء اتفاقا ان وجد فيما نحن فيه هل يشمل
النساء وضعا كما انه يشمل الرجال نفاه الاكثر من الشافعية والمالكية خلافا للحنابلة فانهم
قالوا يشمل الرجال والنساء بالوضع والمص اختار الاول وقال لنا ان التبادر منه الاطلاق
في غير قرينة صارفة اهم الرجال وحدهم وهو من امارات الحقيقة ودليل التبادر الاستقراء
لكن الخصم لا يساعد عليه واستدل عليه ايضا بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمومنين
والمومنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات
والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات
والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اعد الله لهم مغفرة
واجرا عظيما فقد عطف النساء على المذكور بصيغة الجمع المذكر فلو كانت النساء داخلات
فيها لزم التاكيد ولو لم يدخل بل اختص الصيغة بالرجال كان تاسيسا والتاسيس اولى من التاكيد
فالصيغة مختصة بهم في الاستعمال والاصل الحقيقة فهي بهم خاصة اقول فيه نظر لان في شرح

المختصر انه لا نزاع في انه للرجال وحدهم اي مستعملا فيهم حقيقة فعلى هذا لا يلزم التاكيد فانه يجوز ان
يكون الجمع في الآية مستعملا للرجال فلا تاكيد ولا مجاز فلا يثبت احد عن كونه لهم وحدهم كما لا يخفى
قال مطلع الاسرار الالهية ليس معنى كونهم حقيقة لهم انه مشترك لفظي فيهم وفي المختلط كما سيصرح
به المص بل المعنى انه للقدر المشترك فهو مشترك معنوي واطلاقه عليهم لكونهم من افراده حقيقة و
هذا لا يضر في الاستدلال فان هذه الجموع محلات بقيد ة ... الاستغراق ما يصلح له فلو كانت
فلو كانت متناولة للنساء لكانت مشمولة الصيغ فيكون ذكرهن بعد تاكيدا والتاسيس
اولى فيجب حملها على الرجال خاصة والاصل الحقيقة هذا ثم في الاستدلال شيء وهو ان مثل هذا ربما
لا يصح القاعدة الكلية كيف كما انه استعمل في الرجال وحدهم كذلك استعمل في المختلط كثيرا فلم
يكن استعمال الاختلاط حقيقة وصار استعمال الانفراد حقيقة فاصالة الحقيقة لا يدل على كون
هذا الاستعمال حقيقة وايضا افراد فرد من العام للخصوصية شائع كما في قوله تعالى حافظوا على
الصلوات والصلوة الوسطى وامثاله وليس هذا تاكيدا اصطلاحيا فان اريد انه لو كان للاختلاط
حقيقة لكان تاكيدا اصطلاحيا فالملازمة ممنوعة وان اريد نفس تقوية الحكم ولو في بعض الافراد
فكون التاسيس اولى منه ثم والا لكان امثال المجاز المصدق بان خلاف الاصل فتدبر واستدل
ثانيا بالتقرير اي بتقرير رسول الله صلعم والنفي اي المومنات ذكرهن فيما روت ام المومنين
ام سلمة انها قالت يا رسول الله صلعم ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فنزل ان
المسلمين والمسلمات رواه احمد كذا في التحرير وروى الترمذي عن ام عمارة قال اتيت النبي
صلعم فقلت ما ارى كل شيء الا الرجال وما ارى النساء يذكرون بشيء فنزلت ان المسلمين
والمسلمات قال الترمذي حديث حسن غريب فالنساء مع كونهن من اهل اللغة الفصحاء لما نفين
ذكرهن علم ان جمع المذكر غير متناول اياهن ثم تقرير الرسول صلعم يفيد القطع به واورد بمنع ان نفيهن
ذكر انفسهن حتى يفيد عدم تناول الصيغة اياهن وحمله على عدم الذكر لهن استقلالا وفيه انه
على تقدير كون الصيغة للرجال والنساء يكون ذكرهن مع الرجال فان اريد بالذكر الاستقلالي

بالله

الاستقلالي ذكرهن وحدهن فليس ذكر الرجال استقلاليا ايضا فلا يصح الشكوى بذكر الرجال استقلالا
دونهن وان اريد ذكرهن مقصودا والكلام مع اعتبارهن فذكرهن ايضا استقلالي فلا يصح
الشكوى اصلا الا ان يقال تناول الصيغة للمختلط ليس الا لهن كالتوابع فاردن ذكرهن استقلالا
لا عن تبعية والاولى ان يحمل قولهن ما نرى الله ذكر الا الرجال على الذكر استقلالا
بصيغ اخرى غير صيغ الجموع السالمة نحو الرجال والعباد فاردن ان يذكرن كذلك فتدبر فحمل
الشكوى به ح اى حين ارادة الذكر الاستقلالي بعيد فان الرجال قوامون على النساء فهن
من توابعهم اقول لعل مرادهن التماس الذكر كذلك اى عن غير تبعية تحصيلا للشرافة قال امير المؤمنين
عمر رض والله كنا في الجاهلية ما نعد للنساء امرا حتى انزل الله فيهن ما انزل وقسم لهن ما قسم
رواه الشيخان في حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهن لا ينافي قصد تحصيل الشرافة
وايضا الصيغة متناولة لهن قطعا للعموم الشريعة ولو مجازا ومحال ان لا يكون عارفات
بتناول الصيغة اياهن فالشكوة بعدم ذكرهن مطلقا لا يصح انما الشكوة للذكر الاستقلالي
تحصيلا للشرافة فافهم واستدل ثالثا بانه جمع المذكر اجماعا وهو اى الجمع بتضعيف المفرد
فيكون هذا الجمع لتضعيف المذكر وفيه انه استدلال بالتسمية فان النحاة يسمون هذا الجمع
جمع المذكر ولا يلزم منه ان يكون مفرده مذكرا الا ترى انهم يقولون لنحو السنين جمع المذكر
مع ان مفرده مؤنث عندهم هذا وربما يقرر هكذا ان هذا الجمع جمع المذكر باتفاق النحاة والجمع
لتضعيف مفرده فيكون مدلوله احادا من المذكر الذي هو مفرده وهذا ليس استدلالا بالتسمية
وفيه ان المذكر عندهم ما كان مجردا عن التاء ونحوه والكلام الاناث داخلة فيه الا ترى
انهم قالوا الانسان مذكر مع ان من افراده الاناث فلا يلزم من كونه جمعا للمذكر ان لا يكون
احاد مفرده انثى كما لا يخفى على من له ادنى مسامس وقال في التحرير فان قيل لو دخل فيه الاناث
ويكون جمع المذكر تسمية محضة كمفرده مؤنث ايضا فاين تذهب تاء مسلمة وهذا الجمع
مما يبقى فيه حروف المفرد وجوبا قيل في الجواب مذهب النحاة ههنا مذهبها في طلحة

على راى ائمة الكوفة والحاصل ان بقاء التاء في الجمع غير لازم كما عليه ائمة الكوفة من النحاة
كما في طلحين جمع طلحة اقول هو سؤال غير وارد حتى يحتاج الى الجواب وانما يرد لو قيل انه جمع مسلمة
ويلزم ان يكون للجمع مفردان فانه شامل للمذكور ايضا فيكون مفرده مذكرا ايضا فليس هو
جمع مسلمة بل هو جمع مسلم مجردا عن التاء او خلت فيه مسلمة عند ارادة تأليف هذا الجمع تغليبا
كوبين المراد منه خليفة رسول الله صلعم ابي بكر وامير المؤمنين عمر او امير المؤمنين عمر وعمر ابن عبد العزيز
فانه عند ارادة التعبير عنهما او خلا خليفة رسول الله في هذا القول لفظ عمر تغليبا للمشابهة في الاخلاق
الحميدة ثم فكانه اريد من هذه الاوصاف الحميدة وفي التغليب يختار اللفظ الاخف فالفقيل
فعلى هذا يصير الجمع مجازا قال ولا يلزم من التجوز في مسلم مفرده التجوز في جمعه اذا علم انه قاعدة
فانه ح موضوع بالوضع النوعي للاحاد الحاصلة بعد التغليب وقد قرر الشبهة في شرح مطالع
الاسرار الربانية بان مادة الجمع ح يكون مجازا قطعا والكان الصيغة حقيقة فان المادة
هو مادة المفرد وهو مجاز بالتغليب والكان الصيغة والهيئة حقيقة الا ترى ان لفظ الاسود
مجاز باعتبار المادة والكان حقيقة باعتبار الهيئة وهذا ليس بشيء فان المادة مع الهيئة
موضوعة بالوضع النوعي للاحاد الحاصلة بعد التغليب بعد ثبوت القاعدة ولا يلزم
من التجوز في المادة انفرادا التجوز فيها مع الهيئة بخلاف الاسود والرماة فان هذا الجمع من
المجوز لا من الواضع وليس موضوعا للشجعان للانوعا في ضمن قاعدة ولا شخصا ولك ان
تمهد اولا قاعدة هي انه قد اتفق النحاة على ان مثل مسلمة لفظ مركب من المسلم والتاء وكل منهما
يدل على معناه فمعنى المسلم المفهوم منه حال مقارنته مع التاء ليس الرجال بخصوصية والا
لزم التصادق بالذكورة والانوثة في حال واحدة بل معناه مطلق الذات الموصوف بالاسلام
اعم من ان يكون مذكرا او مؤنثا ولقول ثانيا ان هذا المعنى قد وضع له لفظ مسلم البتة والا لزم
ان يكون مسلمة مجازا لكون بعض مفرداته كذلك الا ان شرط الاستعمال فيه مقارنة
التاء وهذا لا يخرج اللفظ عن كونه حقيقة الا ترى ان الضماير المتصلة حقايق مع ان شرط استعمالها

استعمالها مقارنة العوامل بقى ان اطلاقه على الرجال خاصة حال الفراده امالانه موضوع
له بوضع على حدة فيكون مشتركا اولانه وضع للقدر المشترك ليستعمل مجردا في الذكور
مقارنا مع النساء في معناه المقيد بما يدل عليه النساء من الانوثة كما ان لفظ هذا عند البعض
موضوع لمعنى كلي ليستعمل في الجزئيات وح نقول المسلمون جمع المسلم الذي وضع للقدر
المشترك المستعمل في معناه في تركيب مسلمة وعلى هذا ليس فيه تجوز اصلا لا في المادة ولا في
الهيئة واطلاقه على الذكور خاصة اما على الاول فكانه بعيد فلا اشتراك مفرده في المعنيين
اولانه كما يجوز استعمال مفرده في بعض الافراد كذلك يجوز استعماله فيه ويكون حقيقة
لكونه استعمالا في الفرد ولا يجوز استعماله في الاناث المفردات لان مفرده كان لا بد له
عليهن مجردا عن النساء فتامل فيه وبناء على هذا الذي ذكرنا من حديث التغليب اندفع ما قيل
يلزم ان يكون الجموع كلها مما لا واحد له من لفظه وذلك لان مفرده مسلم لكن متغلبا وقد يقال يلزم ان
يكون الجموع كلها مما لم يكن له مفرد مستعمل اصلا وفيه انه لا استحالة فيه ان اريد ان لا يكون له
مفرد مستعمل حقيقة بل هو اول المسئلة وان اريد ان لا يكون مستعملا اصلا لا حقيقة
ولا مجازا فاللزوم ممنوع كيف المجاز بالتغليب ثابت فتدبر ولو سلك السبيل الذي بينا لا يرد
هذا السؤال عن اصله لان مفرده مستعمل في ضمن استعمال مسلمة ثم قيل لا يصح حديث التغليب
فانه لو كان مفرده مسلم او دخل فيه المسلمة تغليبا لصح ان المسلمون او خ النساء والرجال
سواسية في الغزوية ولو كان الاختلاط معتبرا لما صح الاطلاق على الرجال وحدهم وهذا
ليس بشيء فان المقصود ان المسلمين جمع مسلم او دخل فيه المسلمات المختلط مع المسلمين تغليبا
فالاناث من افراده مقارنة مع الرجال لا وحدهن فتدبر الحنابلة قالوا اولا صح الجمع المذكور
لهما نحو قوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقوله تعالى اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم كما يصح
للمذكر فقط والاصل في الاستعمال الحقيقة اقول ذلك اي كون الاصل حقيقة اذا لم يكن
لاحدهما بخصوصه حقيقة وهو مم فانه قد تقدم ان المتبادر منه الرجال وحدهم فيكون حقيقة

فيهم وهذا انما يتم لو سلم الخصم الاستقراء واجيب ايضا بلزوم الاشتراك اللفظي او لا نزاع لاحد في انه
للرجال وحدهم حقيقة فلو كان للمختلط ايضا حقيقة يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل قيل
عدم النزاع في ان اطلاقه للرجال وحدهم بخصوصيتهم حقيقة مم فانهم يقولون بالاشتراك المعنوي
فوضعه للقدر المشترك بين الرجال وحدهم والمختلطين مع النساء واطلاقه عليهم وحدهم حقيقة
من حيث انه من افراد الموضوع له لا من حيث خصوصيتهم فح لا يلزم الاشتراك اللفظي وقالوا
ثانيا لو لم يدخلن في هذا الجمع لما شمل الاحكام لهن اذ مثل اقيموا الصلوة من الخطابات المختصة
بالرجال اقول الملازمة ممنوعة فان دخولهن في الخطابات بطريق المجاز بقرينة عموم الشريعة
القاطعة كما قال لما علم عموم الشريعة للكل بالضرورة من الدين وقد ثبت عموم الصيغة لهن لغة
ولو تجوز احملنا عليه بهذه القرينة والحال انه يجوز ان يكون مجازا من جهة التغليب بقرينة عموم
الشريعة لكن للخصم ان يقول التجوز خلاف الاصل فلا يصار اليه فيندفع بدعوى التبادر
الذي مر ان سلم الخصم فافهم ولذا اي لاجل ان شمول الاحكام لهن بقرينة عموم الشريعة
لم يحمل عليه فيما لا يعلم عمومه من الاحكام كالجمعة والجهاد وغيرهما والخصم يقول انما لم يحمل فيهما لقرينة
اختصاص هذه الاحكام بالرجال ويجاب من الشمول بمنع بطلان اللازم ان اريد عموم الشمول
صيغة وبالتزام عدم الشمول نصا بل الشمول بالاجماع او بدليل آخر كتنقيح المناط وحكم
على الواحد حكمي على الجماعة كما في المعدوم زمن الخطاب الشفاهي وفيه تأمل فان الاجماع
متاخر عن زمن الرسول صلعم والكلام في تلك الازمن بل الاجماع انعقد على الاستدلال
بهذه الخطابات لشمول الاحكام لهن فالاجماع دال على شمول النص اياهن من غير حاجة
دليل منفصل فتدبر تنبيه قيل في كتب اكثر المشايخ قول الحنابلة هو بعينه قول
الحنفية واستدل عليه بقولهم فيما قال الحربي امنوني على بني فاعطي الامان انه تدخل بناته في
الامان ولو لم يكن الصيغة متناولا لهن لم يدخلن والاظهر ان ذلك اي دخولهن لان الامان
مما يحتاط فيه فيحمل على العموم تجوزا فلا يدل هذا على دخولهن بطريق الحقيقة ولا يبعد ان

ان يقال لو كان هذا التجوز لاجل الاحتياط يلزم اثبات الاذان بالمجاز تجوزا في كل لفظ
واقع في الاذان وليس كذلك وقد يقال ان ثبوت الاذان بدلالة النص ولا يحتاج
الى دخولهن في الصيغة فاعلم انه انكان هذه النسبة الى الحنفية لاجل الفرع المذكور فيرد عليه
ما اورد لكن الناقلين ثقات نقلوا عن الحنفية هكذا قال صاحب البديع اكثر اصحابنا
ذهبوا اليه واذا ثبت قولهم ذلك من وجه آخر فلا باس بناء الفرع المذكور عليه بل
هو المتعين في هذا والله اعلم باحكامه مسئلة الخطاب الذي يعم العبيد لغة هل يتناولهم
شرعا ام لا قال كثير نعم يتناولهم فيعم الحكم لهم وقيل لا يتناولهم فلا يعمهم الحكم وقال الشيخ ابو بكر
الجصاص الرازي الحنفي رح يتناولهم في حقوق الله تعالى فقط لا في حقوق العباد وتحرير محل
النزاع انه لا شك ان من الخطابات ما يتناول الكل من الاحرار والعبيد بالاتفاق
ومنها ما يختص الاحرار فقط بالاجماع وانما النزاع في ان الظاهر شرعا ما هو فعند الاكثر الظاهر
التناول كما كان لغة فيحتاج في عدمه الى دليل آخر وقيل الظاهر عدم التناول فيحتاج في
التناول الى دليل زائد وعند الشيخ ابي بكر التفصيل بحقوق الله تعالى وحقوق العباد لنا
الصيغة كانت للعموم والتناول وما عرف عرف طار على اللغة يخرجها عن مقتضاها اللغوي
والا دل دليل على الخروج اي خروج العبيد عن بعض الخطابات كالجهاد والحج الى غير ذلك
ولا يلزم منه العرف هذا وفيه اشارة الى رد استدلال الثاني في ان حكم الجهاد ونحوه لا يتناول
العبيد فلو لم يكن خارجا عن الخطاب لزم النسخ وجه الرد انها خارجة فلا نسخ لكن لدليل
فلا يلزم العرف فافهم ولك ان تقول استقرى الاحكام الشرعية فوجد اكثرها المتعلقة
بحقوق الله تعالى شاملة لهم الا ما فيه ضرر بين للمولى كالجمعة والحج والجهاد قبل النفير العام واما اكثر
النواهي كالزنا والشرب والكذب والقتل والغصب فشاملة قطعا فلا يمكن فيها ادعاء العرف من احد
واما حقوق العباد فاكثرها مختصة بالاحرار وقلما يدخل فيها العبيد فلا يبعد ان يدعى فيها
ويقال ان عرف الشرع حاكم بعدم دخولهم فيها الا بالدليل فان الاكثر عدم الدخول والنظر تابع

للاغلب فكلما ورد الخطاب الشرعي المتعلق بحقوق العباد يتبادر الذهن الى اختصاصه
بالاحرار وهذا معنى العرف فقوله وما عرف عطف على مطلقا ثم النافون للدخول قالوا
منافع العبد مملوكة لسيده شرعا والخطاب لهم ينافيه اي ينافي ملك السيد منافعه فلم يكن
مرادا في الاستعمال اي استعمال الشرع قط فيتبادر الذهن الى الاحرار وهو معنى الاختصاص
بالاحرار عرفا اقول اذا زيد فلم يكن مرادا في الاستعمال قط فلا يرد ما قيل ان الخروج لاجل لزوم
محال على تقدير الدخول وهو المنافاة بين تعلق الخطاب بهم ومملوكية المنافع لا يمنع التناول
صيغة اذ يجوز ان يكون لزوم المحال قرينة صارفة عن مقتضاها وجه عدم الورود ان المحال
لما كان لازما في الاستعمالات الشرعية كلها لم يكن العبيد مرادا قط فلزم العرف والجواب
لانم عموم مملوكية المنافع في الاوقات كلها بل خص منها البعض وهو المنافع التي يمنع امتثال اوامر
الله تعالى فلم يثبت العرف وهذا تام في حقوق الله تعالى واما المنافع المانعة عن الامتثال باوامر
الشرع في حقوق العباد فاكثرها مملوكة السيد وله ان يمنعه عن العمل بالاوامر ويشغله بخدمته
ففيها المناقضة بحال وقد يقرر بان مملوكية المنافع دلت على الخروج ولو في بعض الاحكام
فاحتمل كل خطاب خروجهم واحتمال المخصص يوجب الوقف كما مر انه لا يجوز العمل بالعام
قبل البحث عن المخصص فوجب التوقف الى قيام الدليل على الدخول وجوابه ان الاحتمال
العقلي مسلم والاحتمال العرفي ممنوع ولا يجب التوقف وقد مر وايضا الخروج في بعض الاحكام
لا يوجب الاحتمال مطلقا ثم التوقف قبل البحث عن المخصص لو تم لدل على التوقف في الدخول
وعدمه وكان مدعاه عدم الدخول عرفا والظهور فيه فتدبر الشيخ ابو بكر المفصل بين الحقوق
الالهية والعبدية ادعى حدوث العرف فيما ليس من حقوقهم فيها باق كما كان في اللغة
قال المص ومن ادعى فعليه البيان اي بيان الدعوى من غير دليل لكن دليله الاستقراء الحاكم باكثرية الخروج
الى تم الكلام مسئلة النبي صلعم داخل عرفا في العمومات التي تناولته صلعم لغة وقيل لا
يدخل هو صلعم مطلقا وفصل ابو عبد الله الحسين الحليمي الشافعي فقال ان الخطاب مصدرا

مصدرا بالقول كقل يا عبادي لم يشمله صلى الله عليه وسلم والا شمله صلى الله عليه وسلم لنا وجود المفضي
وهو عموم اللغة فان المفروض الكلام في الخطاب الشامل لغة مع عموم الشريعة فان الرسول
صلعم مكلف بالشرائع ايضا وعدم المانع وهو اباء التركيب فان التركيب يجز آب عنه
قيل المفصل لا يساعد عليه اي على عدم اباء التركيب اذ المتبادر بلفظ قل لبني تميم افعلوا
كذا خروج المخاطب والتكلم واختلاف في بني تميم اقول الفرق بينه وبين يا بني تميم افعلوا بدون
كلمة قل تحكم فان كليهما نداء لبني تميم والمنادي للمنادي نفسه فلو اقتضى هذا عدم دخول المتكلم
لم يدخل في الصورتين والكلام الدخول في يا بني تميم لاجل كون المتكلم حاكيا والمنادي
غيره فبغير قل يا بني تميم ايضا كذلك فان المخاطب ههنا ايضا حاك والخطابات الالهية
كلها سواء كانت مصدرة بقل اولا والرسول حاك لها ثم ان المصدر بقل يحتمل معنيين
احدهما ان يكون المقصد الامر للمخاطب بالامر لبني تميم فيكون المخاطب آمرا حقيقة وح
لا يتناول المخاطب بقل البتة والثاني ان يكون المقصد الامر بالحكاية والكلام لغيره
حقيقة فيتناول قطعا فانه ليس آمرا حقيقة بل هو مامور بالامر مع غيره لكن مع هذا
مامور بحكاية هذا الامر فان اراد الحليمي بالمصدر بكلمة قل ما يكون المقصد منه الاول فمنع
القائل متجه والا فلا فتدبر واستدل على المختار بان الصحابة رض فهموا التناول
وقرره رسول الله صلعم لانه اذا لم يعملوا بمقتضاه سالوا عن الموجب للترك فيذكره ولو
لم يفهموه لم يكن لسؤالهم وجه اقول لا يلزم من سؤالهم وفهمهم العموم تناول الصيغة بل يكفي
بعموم الشريعة وليطلع على فهم التناول وايضا ما قالوا منقوض بالمسئلة الآتية من عدم دخول
المعدودين فان الصحابة رض فهموا تناول الحكم اياهم فتدبر المخصصون بالامة قالوا اولا
رسول الله صلعم آمر فلا يكون مامورا للمنافاة وتناول الخطاب يقتضي المامورية و
رسول الله صلعم مبلغ فليس مبلغا اليه والدخول في الخطاب يلزمه كونه مبلغا اليه لانه
صلعم مبلغ الى كل مكلف ويجاب اولا بانه يجوز اجتماع الآمرية والمامورية وكونه

مبلغا ومبلغا اليه من جهتين كالطبيب اذا عالج نفسه فهو معالج من حيث هو طبيب ومعالج
من حيث هو مريض انقيل الآمر اعلى مرتبة من المامور فهما متنافيان لتنافي اللوازم
فلا يجتمعان في ذات والمبلغ يعلم الخطاب قبل المبلغ اليه فلو اجتمعا في ذات يلزم علمه
بالخطاب قبل علمه قلنا لا نم علو الآمر فان العلو ليس شرطا في الامر بل يكفي الاستعلاء
ولما لم يكن هذا المنع مفيدا اعرض عنه وقال لو سلم فحيثية الآمرية والمبلغية اعلى واقدم
على نفسه من حيث المامورية وكونه مبلغا اليه قال مطلع الاسرار الالهية انه لا فايدة في
التبليغ الى نفسه لان المقصود من التبليغ علم المبلغ اليه والعلم بما كان حاصلا لا حاجة الى
التبليغ وكذا لا فائدة في امر نفسه ويجاب ثانيا بان الآمر هو الله تعالى لا غيره والمبلغ جبرئيل
والرسول صلعم حاكم فحينئذ يمنع الآمرية وكونه مبلغا اقول يرده قوله تعالى واولي الامر منكم فمن
سهو الناسخ والصواب واولي الامر منكم فانه صلعم اعلى منا واذا كان الادنى آمرا فالاعلى بالطريق
الاولى ويرده ايضا قوله تعالى بلغ ما انزل اليك الآية فان الخطاب العامة للنبي صلعم منه انما
انزل فهو عليه السلام مبلغ قطعا فلا مجال للمنع وتخصيص الخطاب العامة بعيد كل البعد ويجاب
ثالثا انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام بالقياس الى نفسه ليس آمرا ولا مبلغا والكلام
بالنسبة الى غيره آمر اله ومبلغ فلا يلزم اجتماع الآمرية والمامورية فيه صلعم ولا كونه مبلغا
ومبلغا اليه ولو ارجع الجواب الثاني اليه لم يبعد فان المجيب به شارح المختصر ولم يجب الا
بهذا الجواب وح لا يرد عليه ما اورد اقول يرد عليه قوله تعالى بلغ ما انزل فان كلمة ما عامة
والخطابات العامة فيه فيكون هو صلعم مبلغا بهذه الخطابات ايضا وفيه ان بلغ ما انزل
انما يستدعي ان يكون مبلغا للكل بالنسبة الى كل مكلف اذ المتبادر منه بلغ ما انزل
اليك من الخطابات العامة والخاصة الى غيرك من المكلفين والخطابات العامة يجوز ان
يكون الرسول صلعم داخلا فيها ويكون مبلغا لها بالنسبة الى اغياره هذا وقالوا انا نرى رسول الله
صلعم مخصوصا باحكام كوجوب ركعتي الفجر غير الفرض على ما حققه المتأخرون ووجوب صلوة

ووجوب صلوة الضحى وهذا غير صحيح فانه قد ثبت تركها من رسول الله صلعم ووجوب صلوة الاضحى
وهذا غير صحيح على راينا فان صلوة الاضحى واجبة عندنا على الكل وحرمة اخذ الصدقة فان قلت
حرمة اخذ الصدقة غير مخصوص به عليه وعلى اله واصحابه الصلوة والسلام بل متناولة لكل بني هاشم
قلت المراد منها صدقة التطوع وليست هي محرمة على بني هاشم الا على رسول الله صلعم كذا في الكشف
على ان حرمة التصدق المفروض على ساير بني هاشم بالتبع لا بالاصالة وحرمة خائنة الاعين و
فسرت بالاشارة الى الايلام المباح من القتل والضرب على خلاف ما يظهر روي في التواريخ
بسند متصل انه جاء امير المومنين عثمان بعبد الله بن سرح الى رسول الله صلعم فاجرى عبد الله
كلمة الشهادة على اللسان وقد كان اهدر دمه قبل فقال بعد ذهابه هلا قتلتموه قبل ان يقول كلمة
الشهادة فقالوا لو اشرت بعينيك فقال لا يكون او لا ينبغي للنبي خائنة الاعين واباحة
النكاح من غير شهود ومهر وولي هذا لا يصح عندنا فان النكاح بلا ولي صحيح عندنا على انه ان اراد
نكاحه عليه السلام من غير ولي له فهذا عام في نكاح كل رجل وان اراد ان نكاحه من المراة من
غير ولي لها ففيه انه عليه وعلى اله الصلوة والسلام ولي كل مسلم ومسلمة واباحة الزيادة على اربع بل على
تسع كما قال ام المومنين عائشة رضي الله عنها ما خرج رسول الله صلعم من الدنيا الا وقد اباح له الله تعالى
النساء كلها الى غير ذلك مما اختص به عليه واله واصحابه الصلوة والسلام فقد دل هذا الاختصاص
على عدم المشاركة في العموم والجواب ان دلالته على عدم المشاركة ممنوعة وان الخروج
من البعض بدليل لا يوجب الخروج من كل عام مطلقا كالمريض والمسافر والحائض خرجوا عن بعض
الخطابات ولا يلزم الخروج منه مطلقا مسئلة الخطاب التنجيزي لا التعليقي فانه قد تقدم
انه يعم المعدومين الشفاهي واما غير الشفاهي فيتناول المعدومين نحو يا ايها الذين امنوا لا يعم المعدومين
من زمن الوحي اي نزول الخطاب خلافا للحنابلة ولابي اليسر منا لنا اولا ان المعدوم لا ينادي
ولا يطلب منه الفعل والخطاب التنجيزي الشفاهي يقتضي تعلق الطلب به فان قلت فعلى هذا
يلزم ان يكون الموجودون الغائبون لم يتناولهم الخطاب فان الغائب لا ينادي قلت بعض

الخطابات نحو من شهد منكم الشهر فليصمه اعني بصيغة يمكن تعلقها بالغائبين. فانهم صالحون
لتعلق الطلب بخلاف المعدوم فانه ليس بشيء حتى يتوجه اليه الطلب واما نحو يا ايها الذين
امنوا فقد التزم عدم تناوله للغيب او يقال انه جاء بالتغليب مناوى معبر بالصيغة
الحاضر بخلاف المعدوم كما بين. المص ثم ههنا بحث آخر هو ان الخطاب من الله تعالى وهو الآمر
والناهي والكل سواء في الازمنة المختلفة من الماضي والمستقبل والحاضر حاضر عنده تعالى ونسبته
تعالى الى الموجودين والمعدومين نسبة واحدة لكونه تعالى منزها عن الزمانية فكيف يصح الطلب والنداء
والجواب عنه ان معنى حضورهم عنده تعالى انه يعلمهم لا يعزب شيء منهم عنه تعالى بالوقوع فرادى منهم
فلو تعلق بهم الطلب لتعلق بايقاعهم في ازمنة وقوعهم بصفة التكليف وهذا هو التكليف التعليقي
ولا كلام فيه وان اريد بالحضور عنده ما ارادت الفلاسفة من ان الزمان مع ما فيه موجود في الواقع
حاضر عنده تعالى سبحانه وسموا هذا الوجود وجودا دهريا ومعيته سبحانه لهم في هذا الوجود الواقعي معية دهرية
وان اعدامهم ليست اعداما حقيقة في الواقع بل غيبوبة زمانية فنحن نحن الكرام يرونه سفسطة غير صالح
لابتناء الحقائق العلمية فضلا عن الامور الشرعية فتدبر قوله في شرح الشرح وذلك اي عدم صحة نداء
المعدومين حق في المعدومين فقط واما المركب من الموجودين والمعدومين فيجوز النداء فيه تغليبا للموجودين
على المعدومين والتغليب استعمال فصيح شائع اقول المركب من الموجود والمعدوم معدوم والمعدوم لا يصح
طلبه ونداؤه فلا يجوز الطلب والنداء تنجيزا حقيقة وان صح تعليقا وصورة وانما الكلام فيه اي
في الطلب الحقيقي تنجيزا وفيه نوع مسامحة فان في التغليب لا ينادي المركب ولا يطلب عنه الفعل
بل ينادي كل واحد ويطلب عن كل لكن بتنزيل المعدوم موجودا فالاولى ان يقال التغليب لا يجعل
المعدوم موجودا فهو لا شيء محض لا يصح نداؤه ولا الطلب منه تنجيزا على ان التغليب في التعبير بلفظ الموجود
وليس الكلام فيه ولا حاجة اليه ايضا فان الخطابات الشفاهية ليست بلفظ الموجود بل بلفظ
الناس وامثاله وهو كما يطلق على الموجود يطلق على المعدوم فلا حاجة في التعبير الى التغليب لا في التكليف
اي ليس التغليب في التكليف ولا يصح ايضا فان كل واحد من المعدومين ح مكلف حقيقة تنجيزا لا ينفع

فما ينفع فيه التغليب لا حاجة اليه وما فيه حاجة لا ينفع فيه فليتامل فانه احق بالقبول ولنا
ثانيا انه لم يعم الصبي والمجنون وذلك لعدم الفهم والتمييز فالمعدوم اجدر بعدم تناول الخطاب
اياه وحاصله قياس المعدوم على الصبي والمجنون بجامع عدم الفهم قيل عدم توجه التكليف
الى البعض وهو الصبي والمجنون بناء على دليل وهو رفع القلم عنهما لا ينافي عموم الخطاب وتناوله
لفظا البعض آخر والحاصل عدم الاشتراك في الجامع اقول خطاب المجنون ونحوه مستحيل
الارادة من الطالب لانتفاء شرطه الذي هو الفهم والتمييز ولعله اراد بالتمييز بالصبي والمجنون الذين
لا يعقلان فلا يرد ان الصبي غير مستحيل الارادة فانه ربما يسمع الخطاب ويفهم كيف وقد تقدم
ما روى البيهقي من اناطة الاحكام بالعقل قبل الخندق وبعده لنسخ عنه فاذن صح دخوله قطعا
فلا يعمهم ارادة واذا لم يعمهم لانتفاء الفهم والتمييز وهو موجود في المعدوم فلا يعمهم ايضا وان اريد مطلق
التناول لفظا والشمول وضعا يعني ومطلق التناول لفظا غير محل النزاع بل النزاع في عمومهم
ارادة الحنابلة قالوا اولا لو لم يكن المعدوم مشمول الخطاب لما صح الاحتجاج به على شمول
الاحكام اياه ولم يزل العلماء يحتجون به على من هو في اعصارهم وكان بعد زمن الخطاب
وذلك اي الاحتجاج منهم المذكور اجماع على العموم قلنا يجوز ان لا يكون الاحتجاج لاجل
دخولهم في الخطاب ارادة بل ذلك لعلمهم بعموم الشريعة لكل مكلف موجود من زمن الوحي الى
يوم القيمة وهو لا يتوقف على عموم الخطاب الشفاهي وقالوا ثانيا لو لم يكن الرسول صلعم مخاطبا
لهم لم يكن مرسلا اليهم اذ لا تبليغ اليهم الا بهذه العمومات ولا ارسال الا بتبليغ احكام الله تعالى قلنا
عدم التبليغ الا بهذه العمومات ممنوع بل الخطاب للبعض شفاها وهم الموجودون زمن الخطاب
وللباقي بنصب الدليل على ان حكمهم كحكمهم وبه يتحقق الارسال قيل النظم القرآني تحاذي الكلام
النفسي وهذا الكلام النفسي يعم المعدوم كما تقدم فلزم تناول اللفظ ايضا للمعدوم والا بطل التحاذي
قلنا المحاذاة ليس واجبا في كل وجه ضرورة الفرق بين التعلق منجزا كما في الخطاب الشفاهي والتعليق
كما في الكلام النفسي واذا كان فرقا بالتعلق والتعليق فيجوز الافتراق بدخول المعدوم وعدمه

هذا مسئلة المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب ان كان داخلا في الصيغة عند الاكثر
من الحنفية وغيرهم الحاصل ان المتكلم ليس قرينة الخروج عن متعلق الخطاب مثل قوله تعالى
وهو بكل شيء عليم واكرم من اكرمك ولا تهنه وقيل لا يدخل لنا التناول لغة لان الكلام فيما
يتناول بحسب اللغة والعرف المغير لم يعرف قالوا المتبادر خروج المتكلم اجاب بقوله
ودعوى التبادر بخروجه لا يسمع فانها بلا دليل نعم قد يخصص الخطاب بغير المتكلم بالعقل
اذا لم يمكن تعلق الحكم به عقلا نحو والله خالق كل شيء بناء على انه شيء لا كالاشياء اخر مخلوقة ويمكن
ان يقرر علاوة بانه شيء بمعنى شاء لا كالاشياء التي بمعنى مشيئات والمراد في الآية المعنى الثاني
فهو تعالى خارج عنه لغة ولفظ الشيء يطلق على المعنيين فلا تخصيص فافهم فانه الصواب مسئلة
خطاب الشارع لواحد من الامة لا يعم غيره لغة وعرفا ونقل عن الحنابلة خلافه فمن ان الخطاب
لواحد من المكلف يعم المكلفين كلهم ولما كان القول المختار ضروريا فانه من الاوليات فانه لغة
للواحد والعرف المغير لم يطرء والمنع مكابرة اول كلامهم قال ولعلهم يدعون عمومه للمكلفين
بالقياس بالغاء الخصوصية ونفي الفارق وبقوله صلعم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فالعموم
بدليل خارج والجمهور لا ينكرونه وما استدلوا به من هذا الحديث وفهم الصحابة رض لا يفيد ازيد
من هذا ومن ههنا اي اجل تنقيح المناط وهذا الحديث حكم الصحابة رض على غير ماعز بما حكم
به محمد صلى الله عليه وسلم عليه من الرجم بالزنا وقصته على ما روى مسلم عن بريدة رض قال جاء
ماعز بن مالك الى النبي صلعم فقال يا رسول الله طهرني فقال رسول الله صلعم مثل ذلك حتى
اذا كان الرابع قال له رسول الله صلعم فيم اطهرك قال من الزنا قال رسول الله صلعم ابه جنون
فاخبر انه ليس به جنون فقال اشرب خمرا فاستنكه فلم يجد منه ريح خمر فقال ازنيت قال نعم
فامر به فرجم ثم ان ههنا عمومات دالة على الرجم مثل قوله صلعم خذوا عني خذوا عني قد لهن
سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم رواه مسلم
قال امير المؤمنين عمر ان الله بعث محمدا بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه اية

آية الرجم ورجم رسول الله صلعم ورجمنا بعده والرجم في كتاب الله حق على من زنى واحصن من
الرجال والنساء اذا قامت البينة او كان الحبل او الاعتراف رواه الشيخان وامثال هذا
كثيرة فح لا قطع بان الصحابة حكموا بالرجم برجم ماعز رضه بل يجوز ان يكون حكمهم بهذه العمومات
كما حكم امير المؤمنين عمر رضه لكن الامر سهل فان هذا مناقشة في المثال والاستدلال بحكم
النبي صلعم على واحد على غيره مأثور عن الصحابة في غير موضع ومشتهر بين الانام لا حاجة الى البيان
واما استدلالهم بقوله صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بعثت الى الاسود اي العجم
والاحمر اي العرب رواه الامام احمد وابن حبان كذا في التيسير وقوله تعالى وما ارسلناك
الا كافة للناس وجه الاستدلال ان البعثة لما كانت عامة كان خطاباته صلعم ايضا
عامة فضعيف لانه لا يدل على ان الكل اي كل الخطابات لكل اي لكل واحد من
المكلفين فان ما يدل عليه الحديث والآية ان بعثته صلعم الى الكل وانما يلزم منه
كون شيء من خطاباته عامة للكل لا ان كل خطاباته عامة لهم وهذا ظاهر فلا يدلان
على العموم اصلا لا لغة وعرفا ولا قياسا فتدبر مسألة خطابه تعم للرسول صلعم بخصوصه
نحو يا ايها النبي هل يعم الامة ام لا فالحنفية والحنابلة قالوا نعم يعمهم والشافعية والمالكية قالوا لا
يعمهم تمسك النافون اولا بان ما للواحد لا يتناول غيره لغة فالخطاب له صلعم لا يعم
غيره ويجاب بان المراد تناوله عرفا ولا ينفيه ما ذكروا قيل الاصل عدم جريان
العرف فدعوى العرف خلاف الاصل فلا يثبت الا بدليل اقول دلت الادلة
الآتية على ثبوته اي ثبوت العرف ثم قيل انه من الضروريات ان لفظ النبي ليس
مستعملا في العموم قطعا وتحقيق كلامنا ان المقصود ان خطاب من له رتبة الاقتداء
يدل عرفا على شمول الحكم لمن يقتدي به لا بان اللفظ الموضوع بازاء من له الاقتداء استعمل
فيه وفي اغياره من مقتديه حتى يكون خلاف البديهة بل نقول ان هذا التركيب اي
تعلق الخطاب لمن له رتبة الاقتداء عرفا لطلب الحكم منه ومن اتباعه كما ان قولك مثلك

لا يبخل فانه يدل على الحكم على الشامل بعدم البخل لغة لكن امثال هذا التركيب في العرف لنفي
البخل عن المخاطب كذا هذا وتمسكوا ثانيا لو كان الخطاب المذكور عاما يلزم ان يكون التنصيص
على انه المراد فقط تخصيصا وليس كذلك اجماعا واجاب في شرح المختصر بمنع بطلان اللازم
ولا نم الاتفاق عليه فانا قائلون بكونه تخصيصا فانه كما يرد على العام لغة يرد على العام عرفا
وهذا عام عرفي قد تخصص بالبعض والتحقيق انك قد عرفت ان مثال هذا التركيب عرفا
لتناول الحكم للمقتدى به واتباعه فاذا اريد الاختصاص به فقد تغير ما له في العرف التركيبي
له من الحكم على البعض قطعا فان سمي هذا التغير تخصيصا فتخصيص للتركيب والتخصيص كما يرد
على المفرد يرد على المركب كسائر المجازات فانها كما ترد على المفردات ترد على المركبات
كما بين في علم البيان فان اراد شارح المختصر بالتزام التخصيص هذا فهو حق وان اراد
التخصيص في المفرد فهو خارج عن الرسن لا يقبله فانا لا نقول بعموم المفرد الذي وضع بازاء
من له الاقتداء به للاتباع حتى يكون معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه وسلم واتباعه حتى يكون ارادته
صلعم فقط منه تخصيصا واحتج المعممون اولا بان الرسول له منصب الاقتداء في كل شيء فانه
بعث لذلك الا بدليل صارف وكل من هو كذلك يفهم من امره شمول اتباعه
عرفا لا بجامع مشترك حتى يكون عمومه كعموم ما للواحد للكل فانه مع قطع النظر عن الجامع
يدل هذا التركيب في العرف على العموم ومنع الشيخ ابن الحاجب هذا الفهم مكابرة وانكار
للضروري وقد يقرر المنع بان الشمول للاتباع بواسطة وجوب الاقتداء مسلم والفهم عن
نفس اللفظ مم والكلام فيه وجوابه ان المقصود ان هذا التركيب يدل عرفا على الشمول
وانكار حدوث ذلك العرف بواسطة الاقتداء لان الشمول يفهم بان حكم
الاتباع والمتبوع واحد بدلالة نص او قياس وانكار هذا مكابرة واما منع دلالة المفرد
الموضوع بازاء المتبوع على الشمول فليس مكابرة لكنه في غير محل النزاع فتدبروا واحتجوا
ثانيا بقوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الخطاب للنبي صلعم والمراد هو واتباعه وبقوله تعالى

بقوله تعالى زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم فانه لو لم يكن الخطاب له
متناولا للاتباع لما يحصل هذه الفائدة بتزويجه عليه السلام زوجة زيد ولقوله تعالى وامراة مؤمنة
ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين فانه
لو لم يكن الحكم له عليه وعلى اله واصحابه الصلوة والسلام عاما للاتباع لما كان لهذا القول فائدة واجاب
الحنفية عن الاول بان ذكر النبي صلعم للتشريف والمقصود ذكر الخطاب العام وعن الثاني
بانه تنصيص على ثبوت الاتباع واشارة الى الالحاق بالقياس وعن الثالث ان الفائدة المنع
عن الالحاق بالقياس واراد المص دفع هذه الاجوبة فقال اعلم ان المراد في هذه الامثلة بيان
التناول العرفي والاستغراق في النفوس وهذه امارات مفهمة للتناول العرفي فما فات
الحنفية فيها طائلة فانه لا يزيد على المناقشة في المثال والمقصود ان هذه قرائن افهام العموم
فتدبر مسئلة خذ من اموالهم صدقة لا يقتضى اخذها من كل نوع بعض لان الجمع المضاف
الى الجمع لا يقتضى عموم احاد الاول بالنسبة الى كل واحد من احاد الثاني وتحقق في جزئي من جزئياته
وهو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اما عند الحنفية فلان مقابلة الجمع بالجمع يفيد انقسام الاحاد
على الاحاد فالمعنى خذ من مال غني صدقة ومن مال غني آخر صدقة اخرى وهذا لا يقتضى الا اخذ من
جميع اموال واحد واحد ولا يقصد استغراق آحاد مال كل ولا الانواع واستدلوا بالاستقراء
نحو ركبوا دوابهم وجعلوا اصابعهم في آذانهم فان المعنى ركب كل واحد على دابته وجعل واحد واحد
اصبعه في اذنه الى غير ذلك نحو اغسلوا وجوهكم فانقلب الانقسام ههنا لعدم صحة العموم
فان رجلا لا يركب الا دابته ولا يجعل جميع اصابعه في آذان كل ولا يغسل الا وجهه
فالاستقراء فيما فيه قرينة صارفة عن العموم مسلم لكن غير مفيد ومطلقا ممنوع قلت التتبع
في الاستعمالات لا يحكم بان المتبادر من مقابلة الجمع بالجمع الانقسام من غير توقف على القرينة
ونقض بقوله تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم فان المعنى يحمل يوم القيمة كل واحد وزره
على ظهره وليس المقصود الانقسام اقول التخلف في بعض المواد يضارف كما في المثال المذكور

لايضر الاستغراق اولان مبناه على اللغة الغلبة والغلبة في الاستعمال لارادة الفام الاحاد على
الاحاد فتامل واما عند الامام زفر والشيخ الامام ابي الحسن الكرخي منا والآمدي ومن تبعهم فلانه اذا اخذ صدقة
واحدة من جملة اموالهم صدق انه اخذ من اموالهم صدقة فلا يوجب الاخذ من كل نوع من انواع
مال كل واحد ويجاب عنه بمنع الملازمة فانها دعوى في قوة نفس المطلوب فمن لا يسلمه لا يسلمها
قيل ان عموم الجمع مجموعي فالمعنى في مجموع مال كل احد ولا يقتضي هذا الاخذ من كل نوع ويجري
ما فيه ولك ان تبني هذا على ان من للتبعيض فالمعنى من بعض اموال واحد واحد وهذا انما يتم
لو كان الكلام في خصوص هذه الآية لكنه عام سواء كان مدخوله من او لا فتدبر والاكثر من غيرنا
ومنهم الامام الشافعي على انه يوجب اخذ الصدقة من كل نوع وفي بعض شروح المنهاج انه
نص في رسالة الام لانه جمع مضاف الى كل واحد من احاد الجمع وهو للعموم فيعم كل نوع من مال
كل واحد واحد من الملاك فالمعنى خذ من كل مال لكل من الملاكين واورد عليه اولا ان كل دينار
مال فلو كان عاما لدخل كل دينار فيه ويجب اخذ الصدقة منه ولا يجب اخذ الصدقة منه
اجماعا ويجاب عنه بانه خص بالاجماع يعني ان مقتضى اللفظ ذلك لكن الدليل الخارجي اوجب
الخروج وهو الاجماع فصار العام مخصوصا فيبقى حجة في الباقي كما هو المذهب في العام المخصوص
المخصوص على ان ما ذكر ان تم اختص بهذه الآية الواردة في الزكوة ولا يطرد في سائر
امثاله لان المدعى عام واورد ثانيا لو صح ما ذكرتم لما كان بين للرجال عندي درهم وبين لكل
رجال عندي درهم فرق لان كليهما للعموم وفرق بين للرجال عندي درهم وبين لكل
رجل بالاتفاق فان الاول يجب فيه درهم واحد يشترك فيه الكل وفي الثاني لكل درهم
تام فهذا معارضة او نقض فانقلت الكلام كان في الجمع المضاف وليس بمحلى باللام قلت
حكم الجمع المضاف والمحلى واحد فتدبر ويجاب بان البراءة الاصلية قرينة صارفة عن
حمله على كل على حمل الجمع على المجموع يعني ان مقتضى اللفظ ههنا ايضا كان وجوب درهم
لكل واحد واحد لكنه عدل لصارف البراءة بخلاف ما نحن فيه اذ لا صارف فيه فبقي الآية

فبقي الآية على الظاهر وفيه ان الاقرار ظاهره ثبوت الدينار لكل واحد وثبوته للكل خلاف الظاهر فلا
مساواة حتى يرجح البراءة احدهما ولا تصلح صارفة عن الظاهر الى خلافه والا لم يكن اقرارا ملزما
لصرف البراءة عن الدين الى الوديعة او الى الوعد وغير ذلك من المجازات اللهم الا ان يثبت
عرف خاص في هذا اللفظ فافهم قيل تلك البراءة مشتركة بين الاقرار والآية فان الاصل
براءة الذمة عن وجوب الزكوة كما ان الاصل البراءة عن وجوب الدين فلا يصلح فارقة
بين الآية والاقرار والدين اقول احتياط الامتثال في الآية فانها موجبة بوجوب الزكوة وفي الاخراج
عن كل نوع امتثال بيقين بخلاف الاخراج عن نوع واحد يعارض البراءة عن الوجوب فبقي
العموم سالما عن الصارف فتامل فانه لقائل ان يقول ان الوجوب مشترك بين الاقرار
والآية بان الدين حق العبد فالوجوب فيه اوكد والاثم في الامتناع عنه اشد فهو بالاحتياط اجدر
واحرى واجيب بان الاقرار قد يكون كاذبا فلا وجوب فيه في نفس الامر اصلا عند العليم
الخبير فلا وجه للاحتياط وفيه انه ينبغي على هذا ان يفرق بين الاقرار الصادق والكاذب
وما لم يظهر كذبه يجب ان يحكم بما فيه الاحتياط لاحتمال الوجوب للكل فبقي الذمة مشغولة
كما اذا مات المقر من غير بيان فتامل فيه واورد ثالثا ان عموم الجمع المضاف او المحلى ليس
كعموم كل افراد ذلك اي عموم الجمع المذكور للكل من حيث انه المجموع فلا يلزم من الآية الا الوجوب
من مجموع اموال الذي لكل واحد واحد لا الوجوب من كل نوع وحاصل هذا يرجع الى المنع بانه ان اريد
بعموم الجمع المضاف العموم المجموعي فمسلم لكن لا ينفعكم وان اريد عمومه كعموم كل فممنوع فقد وضح
افتراقه عن الثاني ورد هذا بانه قول مزيف لا اعتداد به فان الاستعمال الشائع الحكم على
كل واحد واحد ومختار الجمهور ايضا ذلك نعم اختلف في انه لكل جماعة او لكل فرد والا ما الاختلاف
في انه لكل واحد واحد او للكل فلم يقع بينهم له اعتداد والحق هو الثاني كما عرفت ورابعا اقول
في الايراد في اضافة الجمع الى الجمع اضافة الجمع الى كل واحد واحد من احاد الجمع الآخر ثم لا يجوز
ان يعتبر اولا اضافة الاحاد الى الاحاد ويكون المقصود افادة ذلك لكن لكان تسمية الاحاد

منعسرة او مودية الى التطويل عبر عنه باضافة الجمع الى الجمع كما قال ثم اعتبر اضافة الجمع الى الجمع لاداء
النقص فافراد الجميع الى الاحاد المنقسمة فتدبر فان قلت كان حاصل الاستدلال ان اموالهم جمع
مضاف وكل جمع مضاف للعموم اما الاول فضروري والثاني مسلم فلا توجيه لهذا الكلام قلت
اضافة الجمع الى الجمع نوعان نوع يكون المقصود فيه اضافة الاحاد الى الاحاد ويعبر باضافة الجمع
الى الجمع للاختصار فيفيد التوزيع ونوع يقصد فيه اضافة الجمع بالذات اولا فيفيد عموم الحكم
لكل واحد واحد فان اراد الثاني فالصغرى ممنوعة كما يفصح عنه عبارته وان اراد الاول فلا يفيده
المستدل وانما اعرض عن التعرض لهذا الشق لكونه بعيدا من ان يريده محصل في اثبات العموم
بالنسبة الى كل واحد واحد ولك ان تقرر الجواب هكذا ان احاد مطلق المال نوعان الاول الاحاد
التي تخصص باضافة المال الى المالك فمال زيد فرد من المال وكذا مال بكر وهكذا الثاني الاحاد
المعينة من الانواع كالابل والبقر والغنم والذهب والفضة والاشخاص كهذا الذهب وهذه
الفضة وغير ذلك فالجمع المضاف الى الجمع انما يعم الافراد من النوع الاول دون الثاني بدليل
الاستقراء فان ارادوا بالكبرى القائلة بان كل جمع مضاف للعموم ما يشمل العموم للافراد
من النوع الاول فمسلم غير مفيد وان ارادوا العموم لجميع الافراد من النوع الثاني فممنوع بل هو
اول المسألة فتدبر مسألة العام قد يتضمن مدحا وذما مثل ان الابرار لفي نعيم وان الفجار
لفي جحيم فهذا العام هل يعم جميع افراده ام لا قال الاكثر من الحنفية والمالكية والحنابلة نعم يعم خلافا
للشافعي فانه لا يعم عنده حتى منع بعض من الشافعية الاستدلال بقوله تعالى والذين يكنزون
الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم يوم يحمى عليها في نار جهنم
فتكوى بها جباههم الآية على وجوب الزكوة في الحلي من الذهب والفضة لا في اللولو وغيره
بان هذا العام وقع في معرض الذم فلا عموم له فيجوز ان لا يتناول الحكم الحلي وجه الاستدلال
انه روى البيهقي عن ام سلمة قالت انها قالت يا رسول الله ان لي اوضاحا من ذهب
او فضة اكنز هو قال كل شيء يؤدى زكوته فليس بكنز ومثله عن امير المؤمنين عمر ليس بكنز ما ادى

ما ادی زکوته فی روایة ابن ابی شیبة وعن جابر موقوفا فی ابن ابی شیبه ومرفوعا فی روایة
ابن عدی ای مال ادیت زکوته فلیس بکنز وعن ابن عمر فی روایة مالک وابن ابی شیبه موقوفا
وفی روایة ابن مردویه مرفوعا ما ادی زکوته فلیس بکنز وان کان تحت سبع ارضین وما لم یود
زکوته فهو کنز وان کان ظاهرا وعن ابن عباس موقوفا ما ادی زکوته فلیس بکنز وفی روایة
ابن ابی شیبه عن امیر المومنین عمر قال یا نبی الله قد کبر علی اصحابک هذه الآیة فقال ان الله لم یفرض
الزکوة لیطلب بها ما بقی من اموالکم وانما فرض المواریث فی اموال تبقی بعدکم فکبر عمر رواه ابن
ابی شیبة فی مسنده وابوداود والحاکم وصححه والبیهقی فی سننه وفی الحدیث طول وروی الشیخان
وابوداود عن ابی هریرة ان رسول الله صلعم قال ما من صاحب ذهب ولا فضة لا یودی
حقها الا جعلت له یوم القیمة صفایح ثم احمی علیها فی نار جهنم ثم کوی بها جنبه وجبهته
وظهره فی یوم کان مقداره خمسین الف سنة حتی یقضی بین الناس فیری سبیله اما الی
الجنة واما الی النار وهذه الروایات کلها مذکورة فی الدرر المنثورة وبالجملة الاحادیث
والآثار الصحاح من الصحابة والتابعین دلت علی ان المراد بکنز الذهب والفضة الامتناع
عن ادار زکوتهما وهو عام فی الآیة فیتناول الحلی هذا واعلم انه ذهب الشیخ عبد الواحد بن زید من
کبار اولیاء الله تعالی ومن کبار اصحاب الشیخ الجماعة الحسن البصری قدس سرهما الی ان المراد بالکنز
فی هذه الآیة امساکهما فارغین من الحوایج الضروریة لیلا فعنده یجب انفاق ما بقی من قوت
نفسه وقوت عیاله وامامه فی هذا ابوذر الغفاری صاحب رسول الله صلعم ذو المناقب
الرفیعة لم یشرک طرفة عین لا فی الجاهلیة ولا فی الاسلام کان یعبد الله وحده لا شریک له
قبل مجئ الاسلام ایضا رضی لنا انه عام بصیغته لان الکلام فیه ولا معارض لعمومه فان المدح
والذم لا یصلحان للمعارضة بالضرورة وغیرهما مفروض الانتفاء المخصصون قالوا هذا
العام سیق لقصد المدح والذم وقد عهد فیهما المبالغة والمبالغة لا تکون فیما هو واقع
بل فی ذکر ما لیس واقعا اقول ان اریدانه سیق لا لقصد الا بهما نقول لا نم ان سیق

له والثناء لذلك حتى يصح ذكر ماليس بواقع بل اخبار عن امر واقع فيه مدح الاثر الاخبار
بالحمد عين الحمد وكذا بالذم عين الذم وان اريد انه خبر سيق للمدح والذم بذكر ماليس بواقع
فباطل فان شانه تعالى برى عنه بل هو كذب يستحيل عليه سبحانه فاندفع ان المستدل لم يدع
انه انشاء للمدح او الذم حتى يتوجه بل غرضه ان المدح والذم مما عهد فيه المبالغة وبعد فيه تامل
كما لا يخفى واجيب في المختصر بان التعميم المبالغ في المدح والذم فان تناول الحكم للمتماثلات يفيد
الابلغية في الحكم فالسوق للمدح والذم لا يدل على عدم ارادته بل يوكد ارادته فلا يصلح قرينة
على الصرف عن العموم فيات في اثبات ان السوق لهما يدل على عدم العموم المبالغة لا يتحقق
بذكر ما هو الواقع بل يتحقق بذكر العام وعدم ارادة العموم فالسوق للمدح او الذم صارف
عن العموم ولا فات المبالغة اقول عدم تحقق المبالغة بذكر ما هو الواقع ممنوع بل يتحقق به ايضا
فان ذكر جميع الامثال ومدحهم مبالغة في مدح كل واحد واحد لانه زيادة اي لان ذكر الجميع
ومدحهم زيادة في مدح واحد واحد ووثاقة لثبوت الحكم لكل والمبالغة في الوثاقة في الحكم
ولا يلزم في المبالغة ان يكون الكلام اغراقا مخالفا للواقع ثم انه ربما يقرر بان الاكثر في الاستعمال
عند قصد المدح والذم ذكر العام وعدم ارادة العموم فالخصوص اكثر فهو المتبادر وجوابه
انا لا نسلم ذلك مطلقا بل في كلام المجازفين واما في كلام الله تعالى ورسوله فلم يوجد الا قليلا
من الاكثرية ثم انه لا قطع ايضا ان في كلام الشعراء المجازفين عدم ارادة العموم بل يجوز ان يكونوا
ارادوا العموم وكذبوا فانهم غير ممتنعين عنه كما قال تعالى الشعراء يتبعهم الغاوون اه ثم انه لو سلم
الكثرة فلا يوجب التبادر فان كثرة مطلق المجاز في لفظ لا يوجب تبادره بل انما يتبادر
اذا كان معنى معينا استعمل فيه اللفظ استعمالا شائعا واما اذا كان لفظ مستعملا في معنى
في استعمال وفي اخرى في معنى آخر وهكذا ونحو الاستعمالات تغلب على استعمال
الحقيقة فلا يوجب التبادر وقد مر من قبل ما يعينك على فهم هذا فتذكر مسئلة اذا
علل الشارع حكما بعلة بان يقول الخمر حرام لانه مسكر عم في محالها اي فيما يوجد فيه تلك

تلك العلة بالقياس لا بالصيغة قال مطلع الاسرار الالهية نص عليه الامام الشافعي وقيل
عم بالصيغة وعليه النظام وقال القاضي ابو بكر الباقلاني لا يعم اصلا لا بالقياس لا بالصيغة
بل يحتاج الى دليل زايد كالمناسبة وتنقيح المناط ونحوهما لنا الظاهر استقلال العلة بالعلية
وكلما وجدت العلة المستقلة وجد المعلول فيلزم العموم في محال العلة وليس هذا العموم بالصيغة
والا لكان قوله اعتقت زيدا لسواده اقتضى عتق جميع السودان من عبيده لانه بمنزلة
اعتقت كل اسود واللازم بط اتفاقا فالملزوم مثله فان قلت هذا يلزم على تقدير العموم
بالقياس ايضا فانه يكون بمنزلة اعتقت كل اسود في عموم الحكم لظهور استقلال العلة بالعلية
قلت لا فانه ما جعل القياس في الشرع سببا للعتاق او الطلاق بل لا بد من صيغة دالة
عليه دلالة وضعية او عرفية فلا يلزم على تقدير عدم العموم بالصيغة كما لا يخفى على الخادم للقواعد
الفقهية اقول فيه تامل بمنع الملازمة لان السواد علة مصححة للاعتاق غير مستلزم له بالفرق
بخلاف الاسكار فانه علة مستقلة فلا يلزم من العموم في العلة المستقلة العموم في المصححة فتامل
فانه لا يتم لان العموم لو كان بالصيغة لكان بمقارنة اللام التعليل وما في معناه يدل على العموم ولا
دخل للاستقلال والاستلزام فيلزم العتق ضرورة انه صدر من اهل الاعتاق صيغة
دالة عليه وضعا او عرفا قال في الحاشية الكلام في العلل الجعلية لا الواقعية وح فيهما سواء
فتامل فيه كلام بعد ووجه بان الخطابات الالهية والكائنات معللة بالعلل الجعلية لكنها
متضمنة لاحكام متعدية فانما الشارع انما وضع العلة علة لتحقق الحكم اينما وجد تلك العلة فالعلة
ملزومة للحكم بخلاف هذه العلة لانها ليست علة للحكم حتى يستلزمه بل المصححة الاعتاق
فلا يلزم منه الا صلوحه للاعتاق لا تحققه هذا والحق ما قررنا ولا يرد عليه شيء فتدبر قال القاضي يحتمل
ان يكون خصوصية جزءا منها فلا يتجاوز الحكم غيرها قلنا اولا هذا الاحتمال ضعيف فلا يعتد به
وثانيا انه يلزم بطلان القياس مطلق المعمول بالصيغة قالوا حرمت الخمر لاسكارها كحرمت
المسكر والثاني عام بالصيغة فكذا الاول قلنا حرمت للاسكار مثل حرمت المسكر في اصل العموم

يارب

الحكم فان الحكم فيهما عام لا في كونه اى العموم بالصيغة فما لا يفيد كم سلم وما يفيد كم مم وكيف نسلم فانه مس و
للمدعى في الجهالة اقول لابد في حرمت الخمر للاسكار من اعتبار الكبرى الكلية للاستلزام اى لاجل
استلزامه الحكم المعلل به فان المقدمة الواحدة لا يفيد شيئا فتقدير الكلام هذا للانه مسكر
وكل مسكر حرام وانما عمومها اى الكبرى بالصيغة فان المقدر كالملفوظ في كونه لفظا متصفا بالعموم
فهو اذن بالصيغة فتامل فانه لايتم اذ يجوز ان يكون الغرض بيان نفس علة الحكم لا الاستدلال على الحكم
حتى يحتاج الى الكبرى الكلية هذا الحصول الحاشية وقال مطلع الاسرار الالهية القايل بالعموم بالصيغة
لا يقول ان صيغة العلة والة على العموم مطابقة فهو بط ولا يليق بحال عاقل ان يريده ولعل مقصوده
ان التعليل يقتضى ثبوت الحكم عموما بطريق دلالة النص ولهذا قال به من نفى القياس فلا يستعان
بالقياس هذا وهذا الكلام متين لكنه يجب ان ينظر في انه ان اريد ان هيئة هذا التركيب من الاقتران
بحرف التعليل موضوعة لغة او عرفا لتعميم الحكم فهو ايضا باطل والدلالة في اعتقه لسواده عتق
جميع السودان لصدور تركيب لفظى دال على الاعتاق ممن هو اهل له كما مر وان اريد ان تبيين
علة مستقلة صالحة للاستلزام يوجب العموم ضرورة بحيث لا يحتاج الى شرع القياس
فهذا بعينه ما ينقله المص عن الحنفية والامام احمد ويختاره ان التنصيص بالعلة يوجب الحكم في الفروع
من غير توقف على شرع القياس لجلاء الامر فيه فانتظره والنزاع لفظى مسئلة لا اكل مثلا
اى كلما ورد النفى على فعل متعد ولم يذكر المفعول به ولا قامت قرينة على بعينه يفيد العموم
بالنظر الى الماكول اتفاقا لان نفى الحقيقة انما يكون بانتفاء جميع الافراد فلو نوى ماكولا دون
ماكول لا يصح قضاء اتفاقا لانه نية خلاف الظاهر من الكلام وفيها منفعة ولا يقبله القاضى الحاكم بالظ
ولا يصح ديانة عندنا خلافا للش فعنده فهذا العموم غير قابل للتخصيص عندنا خلافا لهم وعنون مشايخنا
الكرام بان هذا غير عام عندنا باعتبار الماكول خلافا للش فنوقش فانكار عرض المص الرد عليهم بقوله
يفيد العموم فلا يصح فانهم ارادوا بالعموم عموما قابلا للتخصيص كما او مانا سابقا فانه المبحوث عنه
في الاصول ثم بنوا عدم العموم على ان الماكول مفهوم اقتضاء وليس هناك لفظ يدل عليه ملفوظ

ملفوظ او مقدر حتى يعم او يخص واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بان المقتضى ما يعتبر لتصحيح الكلام اذ
صدقه وههنا لا يتوقف صحته ولا صدقه على الماكول فانه كثيرا ما ينزل المتعدي منزلة اللازم
فلا يتوقف صحته على اعتبار الماكول واعترف بالقبول ما قال المص ويتفرع على انه هل يلزم تقدير
المفعول به في مثله ويكون مطمح نظر المتكلم فيقبل التخصيص لان المقدر كالملفوظ واليه ذهب
الشافعية او لا يلزم تقدير المفعول به ولا يكون مطمح نظره بل يفهم افهام اللوازم الغير المقصودة
فلا يقبل التخصيص وهذا الاعتراض ساقط فان من الضروريات ان الاكل لا يتحقق بدون
الماكول فهو من لوازمه وصحة الملزوم لا يتصور بدون اللوازم فهو مفهوم لتصحيح الكلام فيكون من
المقتضى وتنزيله منزلة اللازم انما يقتضي عدم ارادة المتكلم اياه وعدم تقديره في نظم الكلام لانه يصح
افهامه من غير افهام الماكول كيف وهذا لا يصح ثم ان ما قرره واعترف به هو آيل اليه فان عدم
التقدير ان اراد به عدمه بحيث لا يكون مفهوما للمخاطب اصلا فهو بط كيف وقد اعترف
باللزوم فان لم يكن لازما مفهوما فاي شيء يعم وان اراد به عدم تعلق ارادة المتكلم به وان كان
مفهوما للمخاطب افهام اللوازم الغير المقصودة ليتعقل معنى الاكل ويتحقق فقد ثبت كونه
اقتضاء لانه مما يفهم لصحة الكلام لانه جهة انه تابع له فقد برلنا ولا لو قبل التخصيص باعتبار
المفعول به لقبل التخصيص باعتبار المفعول فيه فلو اراد الاكل في يوم معين صح ولا يحنث
وذلك لان الفعل كما لا يوجد بدون المفعول به وهو من لوازمه كذلك لا يوجد بدون الزمان والمكان
ولا يتصور وجود الفعل الا في زمان او مكان فلو وجب التقدير للمفعول به بقرينة عدم وجود الفعل
بدونه لوجب التقدير للزمان والمكان بهذه القرينة وليس هذا قياس في اللغة بل لاشتراك
المقتضى اللغوي يتحد الحكم واللازم بط اتفاقا على ما صرح به الامام فخر الدين الرازي من اصحابه
في المحصول فالتزام ابن الحاجب جواز التخصيص باعتبار المفعول فيه خرق الاجماع اعلم انه
ذكر صاحب الكشف ان قوله ان اكلت وان شربت لا يجوز فيه تخصيص طعام دون طعام
وشراب دون شراب ديانة وقضاء وكذا لا يصح في قوله ان خرجت بنية مكان دون مكان

وكذا قوله ان اغتسلت بنية سبب دون سبب وكذا في قوله ان اغتسل اليوم في هذه الدار
لا يصح نية فاعل دون فاعل ثم قال وفي هذه المسائل كلها خلاف الشافعي رح وهذا يدل
دلالة واضحة على انه لا اتفاق ونقل بعض شراح المنهاج من الشافعية الخلاف فيه ايضا
لكن هذا المنع لا يضر كثيرا فان هذا خلاف الضرورة الاستقرائية لان الاستقراء الصحيح شاهد
بانه لا يخطر بالبال الزمان والمكان وغيره من المتعلقات عند اطلاق الفعل اصلا حتى يصح التخصيص
وايضا لم ينقل الخلاف في الحال اصلا وما قيل فرق بين المفعول فيه والمفعول به فان الثاني
لازم لتعقل الفعل دون الاول اذ الفعل المتعدي ما لا يعقل الا بمتعلقه فيجب التقدير فذلك
القول باعتبار الوجود مسلم فان وجود المتعدي بغير المتعدي غير معقول وكذا الزمان والمكان والحال
وغيرها واما الحاجة في الارادة فلا لما تقرر في علم المعاني ان كثيرا ما ينزل المتعدي منزلة اللازم فلا
يحتاج اليه في الارادة اصلا فلا يقدر وقال في شرح المختصر المفعول قد يحذف نسيا منسيا بحيث
لا يكون متعلق ارادة المتكلم وقد يقدر فيكون مراد المتكلم والاثنان ثابتان في فصيح الكلام وانما النزاع
في الظهور فذهب الحنفية الى ان الحذف نسيا منسيا والشافعية الى ان الظاهر التقدير اقول
ينافيه اي ينافي هذا التحرير من النزاع الاتفاق على عدم الصحة قضاء فانه اذا كان الظاهر التقدير
ويلزمه قبول التخصيص فينبغي ان نيته موافقة للظاهر فيقبله القاضي الحاكم بالظاهر فتامل وهذا ابين الشر
فان التقدير والنكان عنده على ما يقتضيه الظاهر لكن التخصيص نفسه خلاف الظاهر كيف
لا وبالتقدير انما يصير المفعول كالمذكور العام والتخصيص فيه خلاف الظاهر فلا يقبل قضاء
وهذا ظاهر جدا واعترض ايضا ان لهم ان يقولوا يكفي للتصديق ديانة صحة التقدير ولو كان
خلاف الظاهر فانه اذا صح التقدير ونوى المفعول مقدرا مخصوصا فقد نوى ما يحتمل اللفظ
فيقبل فيما بينه وبين الله تعالى ديانة اجاب في الحاشية لو قدر لكان كلا الكل كلا وانما النزاع
في نفس لا اكل بان نفي حقيقة الفعل وحدها هل يحتمل التخصيص ام لا وهذا احسن الجواب فان
مآل هذا يرجع الى بعد حذف المفعول به وارادة نفي حقيقة الفعل النزاع في صحة التخصيص

التخصيص باق وتجويز التخصيص بعد هذا لا يليق ان يصدر عن عاقل فما ظنك ممن هو
ذو اليد الطولى في العلوم والمعارف ذلك الامام الشافعي رح ثم هذا مخالف لما بين الكلام عليه
في صدر المسئلة من تقدير المفعول به فيجوز التخصيص والحذف فلا مع ان الفعل في الاول
يصير مقيدا ولا يبقى مطلقا ثم ان كتب الشافعية كلها مشحونة بان بناء جواز التخصيص وجوب
تقدير المفعول وظهور الكلام في تقييد الفعل المتعدي به ومبنى عدم جواز التخصيص ظهور الكلام
في عدم التقدير فح قد تقرر الشبهة في مقرنا من ان ظهور الحذف لا دينا في جواز النية ديانة
فان ارادة خلاف الظاهر مقبولة عند العليم بالسراير وقد ورد في الحديث الصحيح وانما الكل امر ما نوى
وتحقيق مذهبنا ان مثال هذا الكلام ظاهر في عدم تقدير المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل به فتقديره
المفعول به خلاف الظ فيحتاج الى القرينة الصارفة بعينه كسائر المجازات فاذا ظهرت قرينة
دالة على المفعول تعين التقدير والا لا يصح وما قال شارح المختصر ان التقدير والحذف كلاهما آيتان
في فصيح الكلام ان اراد انهما متساويان في الاتيان فمم كيف وهو نفسه قد سلم الظهور وان
اراد اتيانهما في الجملة ولو كان احدهما بالقرينة فهو الحق المختار والكلام ههنا فيما اذا لم يكن قرينة
دالة على تقييد الفعل بشيء بعينه ولا يكون قرينة معينة للمفعول به سوى ان الفعل متعد وقد
عرفت انه لا يصح قرينة والا لكان ذكر الفعل قرينة على المتعلقات الآخر كالحال وغيرها فاذن
ارادة المفعول به واعتبار تقييد الفعل به من دون قرينة معينة للمفعول به صارفة عن ارادة
نفي الفعل مطلقا خارج عن قوانين اللغة فمثل هذه الارادة كارادة الطلاق من لفظ الصلوة وقبول
نية خلاف الظاهر عند العليم الخبير انما يكون اذا كان على وفق القوانين اللغوية فلا يصح نية
ماكول دون ماكول اصلا وتبين المطلوب باقوم حجة لا يحوم حوله شبهة واما قوله صلعم وانما
الكل امرأ ما نوى فمخصوص بالامور الاخروية والمعنى ولكل امرأ ما نوى من طلب الدنيا والرياء
والسمعة ومرضاة الله تعالى كما يدل عليه سياقه وشان نزوله فانه نزل في المهاجرين فمنهم من هاجر
لله ومنهم من هاجر للدنيا كما سيجيء ان شاء الله تعالى ولو نزلنا فنقول الان ذات مخصوصة من عموم هذا

الحديث بدليل وقوع طلاق الهازل فافهم وعلى هذا لا يرد شيء ولنا ثانيا ان الاكل مطلق عن
التقييد بالمفعول وليس هو لازما له في الاستعمال فلا يصح تفسيره بمخصص لانه مقيد ليس هو لو لم
باحدى الدلالات ولا قرينة عليه فلا يجوز ايضا تقديره اما ثانيا فلانه نقول ان التقدير ضروري لكن
جعل المفعول من لوازم الفعل فلا نقبل قولنا على ان الاكل مطلق بل ممنوعة ولو قيل ان خصوص الاكل
يفيد نفي الاكل المطلق عرفا نقول لو سلم فالكلام في خصوص هذا الفعل ورفعه ظاهر فان التقييد
بالمفعول به ليس في اللفظ فلا بد من قرينة زائدة دالة عليه وعلى خصوصه وليست اذ الكلام
فيما لا قرينة على تقدير المفعول به واما كون الفعل متعديا فلا يصلح قرينة لما مر ان كثيرا ما ينزل
منزلة اللازم واذا لم يثبت قرينة دالة على التقييد بالمفعول نفى الفعل مطلق والمطلق لا دلالة له
على الخاص بوجه من الوجوه فافهم ومنع الشيخ ابن الحاجب الاطلاق اي اطلاق الفعل لاستحالة
وجود الكلي الطبيعي في الخارج فالمطلق لا يكون موجودا مدفوع بما تقرر في موقعه ان المشتقات
تدل على الطبيعة من حيث هي هي ولا دخل فيه لوجود الكلي الطبيعي وعدمه فالاطلاق ثابت
ولا مجال للمنع ولما حقق من وجود الطبيعي بعين وجود الاشخاص والمراد به الطبيعة من حيث
هي لا بشرط الاطلاق حتى ينافي الوجود كما زعم هذا الشافعية قالوا لا اكل مثل لا اكلا
والثاني يقبل التخصيص بالاتفاق فكذا الاول قلنا ان المماثلة ممنوعة وان الاكلا يدل على فرد ما فانه مصدر
منون وهو للفرد المنتشر فلو فسر بمعين قبل واما الفعل فهو للحقيقة من حيث هي هي من غير دلالة
على الفردية فتفسيره ببعض الافراد دون بعض لا يقبل فتدبر فان قيل المنون ايضا مطلق
فلا يجوز تفسيره بمعين كالمصدر المفهوم في الفعل من حيث هي وايضا ان المصدر مؤكد فالمعنى
المفهوم من الفعل ومدلول المصدر المصرح واحد قلت المصدر المفهوم في الفعل من حيث هي
لا يجوز تقييده لعدم الدلالة على الفردية واما المصدر المنون فدال على الفردية وقد يراد مطلق
الفردية وهو حقيقة فيها وقد يراد فرد خاص وهو مجاز فيه وكونه للتاكيد ليس حتما فيه بل قد يكون
لبيان النوع او العدد فيجوز ان يراد نوع خاص او عدد خاص واما المصدر المفهوم في الفعل فليس

فليس صالحا لان يراد به فرد اصلا فان الفردية ينافي الاشتقاق منه فان قلت اليس علماء
البيان قالوا ان في الفعل استعارة تبعية وما تلك الا التصرف في المصدر المفهوم من الفعل
وقد ابيتم ههنا عن ارادة المقيد عن المصدر المذكور فالجواب عنه انا لا نمنع التجوز في المصدر
المشتق منه ليتجوز بحسبه في الفعل وانما نمنع تقييد المصدر المفهوم في الفعل اذ المقيد لا يصلح
لكونه مشتقا منه ولا يصلح للانتساب الى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة
التبعية هي الاول والممنوع هو الثاني فتامل ثم انهم قالوا يلزم على هذا ان لا يصح نية السفر في لا تخرج
والابنية الثلاث في باين اجاب بقوله اقول اعلم ان بعض الطبائع يكون مشككا فيكون في
بعض اشد وفي بعض اضعف فهو في حد حقيقة متنوع يقبل التجزي ويتفاوت الاحكام
فلو نوى مرتبة من مراتبه صح تجوزا كالخروج سفرا وغيره فانه مشكك فيهما فارادة السفر من الخروج
صحيحة والبينونة خفيفة وغليظة فيصح ارادة احد النوعين فافهم وفيه شيء فان المتواطي كالمشكك
في هذا الحكم لان نسبة الافراد الى المتواطي كنسبتها الى المشكك فكما يصح ارادة بعض المراتب
من المشكك تجوزا لك يجوز في المتواطي فلا فرق بين اكل وبين لا يخرج فالحق اولى ان
ان يقال ان الفرد الحاصل من التقييد بمفعول لا يجوز ارادتها في اكل فلا يجوز ارادة اكل التفاحة
او خبز فان التقييد بالمفعول غير ملحوظ للمتكلم لكونه محذوفا نسيا منسيا وكذا لا يجوز ارادة هذه الافراد
من الخروج في لا يخرج فلا يراد الخروج الى كوفة او بصرة وانما يجوز فيه ارادة بعض الانواع فانه تفرق
في المنطوق فانها افراد له بالنسبة الى المفعول ولا يجوز ان يراد افراد الاكل من دون التقييد بماكول
الخ لان حقيقة ليست الا حركة خاصة للحيوان ولا يراد خصوصيات هذه الحركة وفا ويسير
الكلام ههنا في ارادة هذه الافراد بحذف ما اذا صرح بالمصدر فانه مصدر منون وهو قد
يكون لبيان النوع فيجوز ان يعتبر التنوع باعتبار التقييد بالمفعول الماكول واما لا اكل فليس
المصدر للتنويع الا ترى ان النحاة اجمعوا على ان المصدر الماخوذ في الفعل لا يصلح الا على
الوحدة او التعدد والا لجاز تاكيده بما يكون للنوع او العدد المثنى او الجمع فافهم والفرق بينا

ان تقدير المفعول خلاف الظ لا يعتبر بدون قرينة دالة على تعيينه فتدبر وحسن التدبر فان
الحق لا يتجاوز عما عليه مشايخنا الكرام مسئلة الاستواء بين الشيئين اي كان الشيئان
بوجه ما معلوم الصدق فان كل شيئين متشاركان في وصف واقله الشيئية والوجود
وسلب الاستواء مطلقا من جميع الوجوه معلوم البطلان لتحقق نقيضه الذي هو الاستواء
بوجه ما فلا يفيد الاول ولا يصدق الثاني الا لكن يفيد ثبوت الاستواء ويصدق سلبه
ببعض الوجوه المعينة فقوله تع لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة
هم الفايزون الاية عام مخصوص لا مخالف فيه كما ظن في شرح المختصر وغيره وكيف يجوز
عاقل عموم سلب الاستواء من جميع الوجوه ولذا قيل في بعض شروح المنهاج ان المراد عمومه
فيما يصح فيه العموم وبهذا قد ربت سقوط ما قيل في قول الشافعي واثبات العموم والزام
الحنفية بان لا يستوي ورد فيه النفي على مطلق الاستواء اذ لا تقييد فيه فلا يصح تقييده
بمتعلق من المتعلقات ولا يصح تخصيصه ايض بالاحكام الاخروية وصار مثل لا اكل وذلك
لان نفي المطلق غير معقول ولا يصح عمومه اصلا فضلا عن ان يذهب اليه ذاهب فالعقل
هيهنا قرينة التقييد بالمتعلق فليس مثل لا اكل فانا لا نمنع التقييد وجواز التخصيص فيما يكون
فيه قرينة دالة على التقييد صارفة عن الاطلاق فلا بد من تقدير المتعلق في لا يستوي وتعلق
لحاظ المتكلم اليه والمقدر كالملفوظ فيصح تخصيصه فافهم انما النزاع ان عمومه بعد ما خصص بما يصح
هل يخص الاخرة واحكامها من الثواب والعقاب كما هو راي الامام ابي حنيفة فيقتل المسلم
بالذمي لعموم ايات القصاص من غير معارضتها هذه الاية وتلك الايات مثل قوله تع يا ايها
وقوله تع ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وقوله تع النفس بالنفس او ان عمومه بعد ما خصص
يعم الدارين من الاحكام كما ذهب اليه الامام الشافعي فلا يقتل المسلم بالذمي عنده لمعارضة
الايات الدالة على وجوب القصاص مع هذه الاية ولا حجية مع قيام المعارضة والظاهر الامام
ابي حنيفة لقوله تع في سياقها اصحاب الجنة هم الفايزون ولا شك ان المراد الفوز الاخروي

الاخروي ولان كون صاحب الجنة او صاحب النار مما لا يدرك فانه موقوف على الخاتمة
وذلك مما لا يدرك اصلا فلا يدخل تحت حكم القاضي انه من اهل الجنة فلا يقتل من هو من
اهل النار وارادة الكافر ظاهرا من اهل النار والمومن ظاهرا من اهل الجنة تكلف ومع
هذا لا يصح اصحاب الجنة هم الفايزون ولحديث ابن البيلماني بالباء الموحدة واللام المفتوحتين
بينهما ياء ساكنة من التابعين ذكره ابن حبان في الثقات وضعفه الدارقطني كذا في التيسير قتل
رسول الله صلعم مسلما بمعاهد وقال انا احق من وفى بذمته رواه ابو داود وعبد الرزاق والدار
قطني عن ابن البيلماني عن ابن عمر مرفوعا كذا في التيسير ولقول امير المومنين علي رض انما بذلوا
الجزية لتكون دماءهم كدمائنا واموالهم كاموالنا قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير لم يجده المخرجون
بهذا اللفظ وروى الشافعي من طريق الامام محمد بسند فيه ابو الجنوب من كان له ذمتنا فدمه
كدمنا وديته كديتنا وقال ابو الجنوب ضعيف وفي التيسير رواه الدارقطني ايضا بسند فيه
ابو الجنوب ثم ان قول امير المومنين يحتمل ان يكون وجه الشبه نفس حرمة الدم لا وجوب
القصاص فلا يصلح حجة والذي ورد في الصحاح من قول امير المومنين لا يقتل مسلم بكافر
وهذا لو لم يخص دل على عدم اقتصاص المسلم بالذمي لكن الحق قول الامام ابي حنيفة فان النصوص
القرآنية العامة لا يعارضه قول احد كما لا يخفى مسئلة جواب السائل حال كون هذا الجواب
غير مستقل كنعم وبلى تابع السوال في العموم اتفاقا وفي الخصوص قيل كذلك اي تابع وهو في
الخصوص اتفاقا وهو الاوجه وقيل في اكثر كتبنا قال مطلع الاسرار الالهية ويدل عليه كلام
الآمدي وبعض شراح المختصر لا اتفاق اصلا بل يعم غير المستقل بعد السوال الخاص عند بعض
لترك الاستفصال اي السائل او الراوي لم يستفصله ولو كان خاصا لاستفصل
وفيه ما فيه فانه ليس موضع الاستفصال لان السائل انما كان يسأل عن امر خاص وفهم
جوابه فلا مساغ للاستفصال اصلا واما الجواب المستقل فان كان مساويا للسوال في
العموم والخصوص يتبع ذلك الجواب السوال كما هو ظ وان كان الجواب خاصا لا يعم

يا الله يا رب

الا بالقياس او غيره من الدلائل والثاني الجواب عاما واردا على سبب خاص سوال مثل قوله
صلعم في بير بضاعة حين سأل سائل عن مائه يلقى فيه ثياب الحيض انما الماء طهور لا ينجسه
شيء رواه الامام احمد والترمذي وابو داؤد وهذا المثال انما يصح لو لم يكن اللام للعهد كما قال
بعض الحنفية ان ماء بير بضاعة كان جاريا في البساتين وهو اشارة اليه في جواب
ما استدل له اصحاب مالك بهذا الحديث على طهارة كل ماء والتفصيل مذكور في فتح القدير
وفتح المنان وشرح سفر السعادة او سبب خاص غير سوال كما روى انه صلعم مر بشاة
ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر الحديث صحيح كما في فتح القدير وغيره لكن لم ينقل وقوعه
في شاة ميمونة والذي فيها قوله صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه هلا انتفعتم باهابها
فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها رواه الشيخان فعند الاكثر من الحنفية والشافعية والمالكية
العبرة لعموم اللفظ فيعمل به لا لخصوص السبب حتى يخص الحكم به والمروي عن الشافعي بالعكس اي
العبرة لخصوص السبب لا بعموم اللفظ قيل هذا غلط وانكر امام الحرمين روايته بقوله وصححه امام
الحرمين فانه اعرف بمذهبه وفي بعض شروح المنهاج انه خطأ من الامام وصرح الشافعي في
كتابه المسمى بالام ان العبرة بعموم اللفظ وشدد النكير الامام الرازي على من نسب هذا القول
الى الشافعي هذا ونسب فيه هذا القول الى الامام مالك وابي ثور والمزني لنا اولا اللفظ عام
موضوع للعموم فيجب العمل به الا لصارف ولا صارف يتخيل الا وروده على سبب
خاص وخصوص السبب لا يصلح صارفا اياه عما وضع بازائه ولا يمنع العمل به كما اقتضاه
وهذا ظاهر ولنا ثانيا تمسك الصحابة ومن بعدهم من غير نكير بالعمومات الواردة على اسباب
خاصة وهذا يفيد علما عاديا بالاجماع على عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلك
كآية السرقة تمسكوا بها وهي واردة في سرقة المجن او رداء صفوان بن امية على ما ذكر
في بعض التفاسير وآية الظهار نزلت في سلمة بن صخر البياضي هكذا في كتب الاصول
والذي في كتب الحديث ان سلمة ظاهر امرأته فامره صلعم بالكفارة واعطى من مال الصدقات

الصدقات ما يكفره او اوس بن الصامت هكذا وجد في نسخ المتن وفي كتب الحديث بالصامت
والقصة ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجاءت خولة امرأة اوس بن الصامت الى رسول
الله صلعم فاخبرت الخبر وقد كان اوس ما ادري الا وقد حرمت كما في رواية الطبراني فانطلق
الى رسول الله صلعم وجادلت رسول الله صلعم فانزل الله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في
زوجها وهذا ثابت في الصحاح والسنن وآية اللعان نزلت في هلال بن امية كما في صحيح البخاري
وغيره وقصته انه وجد شريكا على امرأته فذكر لرسول الله صلعم فقال البينة والا حد في ظهرك
فقال يا رسول الله اذا رأى احدنا على امرأته رجلا ينطلق يلتمس البينة فقال رسول الله صلعم
مقالته فقال والذي بعثك بالحق اني لصادق والله يبرئ ظهري عن الحد فنزلت آية
اللعان او عويمر كما في الصحيحين الى غير ذلك يطول الكلام بذكره المخصوص بالسبب قالوا
اولا لو كان الوارد في سبب خاص عاما لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد ولان النسبة
اليه كنسبة سائر الافراد التي يجوز تخصيصه بالاجتهاد اما مطلقا او بعد تخصيصه بقطعي و
الثاني باطل بالاجماع قلنا الملازمة ممنوعة للقطع بدخوله فانه جواب والمطابقة واجبة
فهذه المطابقة قرينة الدخول والتخصيص بالاجتهاد انما يجوز للافراد التي لم يدل القرينة
على دخوله قطعا فليس نسبته كنسبة سائر الافراد واجيب ايضا بمنع بطلان الملازم ولا
اجماع فان الامام ابا حنيفة اخرج بالاجتهاد ولد الامة الموطوءة لسيده من عموم قوله
عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر فلم يثبت ابو حنيفة
نسبه اي النسب ولد الامة الموطوءة منه اي من السيد الا بدعواه مع وروده في وليدة
زمعة وكانت امة مستفرشة كما روي في صحيح البخاري وغيره انه اختصم سعد بن ابي
وقاص وعبد بن زمعة فقال سعد يا رسول الله ان اخي عتبة ابن ابي وقاص
عهد الي انه ابنه انظر الى شبهه وقال عبد بن زمعة هذا اخي يا رسول ولد على فراش
ابي وفي رواية الامام ابي يوسف في الامالي قال يا رسول الله هو اخي ولد على فراش ابي

اقر به ابي فنظر رسول الله صلعم فراى شبها بينا بعتبة فقال هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش
وللعاهر الحجر احتجبي عنه يا سودة فلم تره سودة قط ولما كان اخراج المورد غير معقول قيل
في توجيه مذهب ابي حنيفة ما اخرج ابو حنيفة السبب الخاص الذي هو ولد زمعة حتى يلزم
اخراج المورد بل اخرج ما سواه في الحاشية القايل الشيرازي من الحنفية قيل عليه
تنقيح المناط يدل على ان السبب الاستفراش ولا مدخل لخصوصية اي خصوصية
كونه ولد وليدة زمعة كما لا يخفى ولا شك في متانة هذا الكلام الا انه لمتكلف ان يقول ان دلالة
تنقيح المناط غير مثبتة لخروج السبب فان السبب هو الخاص واما المطلق فكما ان تنقيح المناط
يوجب سببية لكل اجنبيا واخر يخرجه ولا في وفيه وليس فيه اخراج السبب اصلا فتامل فيه
فالصواب في توجيه كلام ابي حنيفة ما نقل عن الامام حجة الاسلام الغزالي وهو ان الحديث
لم يبلغه ولو بلغه لما اخرج وبذلك اي عدم بلوغ الحديث صرح الامام امام الحرمين في
البرهان اقول متبعا للشيخ ابن الهمام كل ذلك لعدم اطلاعهم بمذهب ابي حنيفة رح والقول
بعدم بلوغ الحديث غير صحيح فانه مذكور في مسنده فان الامة ما لم تصر ام ولد ليست بفراش
عنده والاخراج فرع الدخول فلا اخراج للامة الغير المدعو ولدها وان كانت موطوءة فان قلت
الا يبنه الفراش كناية من اجتماع الرجل مع اهله كالاجتماع مع فراشه فالامة المحبوسة تكون
فراشا بالمس كيف ولا يفهم في العرف من لفظ الفراش المدعوة نعم الاجتماع المذكور
امر خفي لا بد من دليل دال عليه وهو الدعوة وعدم التكذيب مع ظهور الاتصال وارتباط
الازدواج ولو كان الدعوة شرطا لكان الاولاد المولودة من السيد المقر بالوطي لكن لم يدع
الاولاد كلهم عبيدا او هذا البعيد هذا كلام متين. الا انه لا يمكن ان يراد بالفراش الموطوءة كما هو
قريب من المعنى الحقيقي فانه ليشمل الزنا ايضا ويخرج المنكوحة الغير الموطوءة فلا بد من كون
الفراش عبارة عن حلال الوطي وهو مع كونه مشترك البعد يكون متناولا للامة الغير الموطوءة
فلا بد من محمل آخر قد اطلق عليه وهو من كان موضوعا لطلب الولد وهذا بالنكاح الصحيح واقرار

واقرار السيد بالولد او الحمل كما ورد في رواية الامام ابي يوسف واما عدم الفقهاء عرفا فلو سلم
فليس ضارا لان هذا شرعي عرف بالقرائن واما كونها موطوءة او منكوحة كما عليه الشافعي فليس مفهوما في
العرف ولا مشارا اليه في الشرع بخلاف الاقرار فانه مشار اليه في رواية ابي يوسف فانه استدل
على اللحوق بالتولد على الفراش المقر بان ما في بطنها ولده وهذا يفيد انهم كانوا عالمين باشتراط الاقرار
الاقرار ثم ان الاقرار واجب على السيد عند ظنه بكونه من مائه فاذا لم يقر علم انه ليس من مائه فلا يلزم كون الاولاد
المولودة من السيد عبيدا عند عدم الاقرار فانه لا ينفك عن الاقرار ولو لم يقر مع علمه به فقد ترك
الواجب وح يلزم كونهم عبيدا ولا بعد فيه لان ترك الواجب يناسب شرع هذه العقوبة والفقه
لهذا الخوف يقربه ويأتي بالواجب فان الانسان بجبلته يتنفر عن ترقيق ما خلق من مائه فافهم
وتأمل وما قالوا من اخراج ولد وليدة زمعة فاجاب بقوله واما وليدة زمعة فكانت ام ولده
كما قيل يعني لا نم ان وليدة زمعة لم تدع ولدها ومن ادعى فعليه البيان وهذا القدر يكفينا لكن لما كان الدعوة
ثابتة اورد الكلام في صورة الدعوى وعلى هذا لا يرد عليه انه دعوى من غير دليل ثم الدليل لاثباته
امران احدهما في رواية الامام ابي يوسف وقد مر والآخر ما اشار اليه بقوله ويدل عليه لفظ وليدة
فانه فعيلة بمعنى فاعلة فالوليد بمعنى والدة واذا اضيف الى زمعة يتبادر منه انها ولدت له من مائه
وهي امته فلا يكون وطيه اياها زنى وهذه التسمية كانت من قبل فلا بد ان يكون بولد آخر ولدته له
والظاهر انه يقر الرجال بولده فيثبت امومية المولد بالولد السابق فلا يرد ان الولادة اعم من ان
يكون بالزنا او يكون الولد له او لغيره ثم على تقدير ان يكون له اعم من ان يكون مع الدعوة او مع غيره
ثم تنزل وقال على انه منع انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اثبت نسبه بقوله هو لك بل معناه هو
ارث لك فانت مالكه ومعنى قوله الولد للفراش ان دعواكما باطلة فان الولد انما يكون للفراش
وليس ههنا فراش لاحد اما زمعة فلعدم الدعوة واما عتبة فلانه عاهر فلا يرد انه على هذا لا يرتبط
قوله الولد للفراش آه مع قوله هو لك ولا يطابق الجواب السؤال اصلا فان الدعوى كانت
في النسب دون المالك ولا يرد ايضا ان كون اللام للملك ممنوع بل المطلق الاختصاص

وهو قد يكون بالسند فانه منع على منع خارج عن قانون التوجيه ويؤيده قوله عليه وآله واصحابه
الصلوة والسلام لسودة بنت زمعة ام المؤمنين واما انت فاحتجبي منه فانه ليس باخ لك فان
سلب الاخوة عنه لبنت زمعة واثبات البنوة لزمعة متنافيان وان اشار بصيغة المجهول الى ضعف
فانه ورد في صحيح البخاري انه شركه في الميراث وفي بعض الروايات هو اخوك واما الامر بالحجاب
فلعله انه صلعم علم انه ليس من ماء زمعة فامرها احتياطا لما رأى من شبهه بعتبة او لان امهات المؤمنين
مخصوصات بالحجاب عن من لم يصدق القلب بالقرابة المحرمة فانهن لسن كاحد من النساء فتدبر
وقالوا ثانيا لو عم الوارد على سبب خاص لم يكن لنقل السبب فائدة وقد دونوا الصحف فيه قلنا لا نم
الملازمة وانما يلزم لو كان الفائدة منحصرة في تخصيص الحكم وليس كذلك بل فائدته منع تخصيصه
بالحجاب لاجتهاد ومعرفة انه نص فيه وربما يكون معرفة الاسباب قرينة على فهم المراد وهذا اجل
فائدة وقالوا ثالثا لو قال والله لا اتغدى في جواب من قال تعال تغد عندي لم يعم فلا يحنث الا بالتغدي
عنده قلنا ان مقتضى حقيقة الكلام العموم لكن عدل عنه الى خصوص التغدي وذلك بعرف خاص فيه دون
غيره ولهذا لو زاد اليوم وقال لا اتغدى اليوم عم وحنث بالتغدي ولو في بيته على ان الامام زفر يمنع الملازمة
ويقول يعم ايضا وقالوا رابعا على تقدير العموم اي عموم الوارد على سبب خاص لم يكن الجواب مطابقا
للسؤال والمطابقة واجبة قلنا ليس المطابقة الا كون الجواب بحيث يفهم منه حال المسؤل عنه
وقد حصل ههنا معرفة حال المسؤل عنه مع معرفة اشياء اخر غيره فطابق وزاد اذ الزيادة
لفائدة اخرى لا ينفي المطابقة وقالوا خامسا العام الوارد على سبب خاص نص في السبب فقط بالاتفاق وقد كان
في موضع اللغة ظاهرا في الكل فانصرف عن الموضوع له الى معنى مجازي وهو متعدد والسبب فقط والسبب
مع كل ما عداه والسبب مع بعض ما عداه فلو عم الكل فقد اريد احد معانيه المحتملة المجازية وكان تحكما باحد
مجازات محتملة وهو باطل فلا يعم القول بان يكون حكما بمجاز مرجوح للدليل الراجح السبب فقط بقرينة السؤال
او الحادثة قلنا اولا لا نم انه نص في السبب بمجرد اللفظ بل محتمل للكل سواء والقطع بدخوله من خارج فهو
المحقق للنصوصية ولا يلزم منه كون اللفظ مجازا وانما يلزم لو كان النصوصية من نفس اللفظ وقلنا ثانيا

ثانيا سلمنا النصوصية لكن النصوصية في البعض لا يستلزم المجازية لانها اى المجازية تكون بالاستعمال
وهو في الكل فلا مجاز كذا في التحرير وعبارته لا مجاز اصلا لانه بالاستعمال في المعنى لا بكيفية الدلالة وقد
استعمل في الكل فهو حقيقة والظاهر انه معارضة على كونه مجازا فلا يرد عليه شئ والمص حمل على المنع
بعد تسليم النصوصية فاورد عليه باثبات المقدمة الممنوعة وقال اقول تساوى النسبة الى الجميع اى تساوى
نسبة اللفظ الى جميع الافراد مع قطع النظر عن الخارج لازم الحقيقة بالضرورة فاذا انتفى التساوى
انتفت الحقيقة فلا مجال لمنع المجازية بعد تسليم النصوصية في البعض بل لا يكون نصوصية من اللفظ اصلا
لا في الكل ولا في البعض القليل لعله سلم النصوصية من الخارج يقال الى الجواب الاول ح مسئلة الجمهور
قالوا فعله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لا يعم الامة الا من دليل خارج وهذا ظاهر وكذا نقل
الراوى الفعل بصيغة فعل لا بصيغة ظاهرة العموم كما فعله صاحب التلويح كصلى في الكعبة لا يعم الاقسام
والازمان والامة الا بدليل خارج لانه حكاية عن وجه جزئى واحد في زمان معين وصدقها بمطابقة
المحكى عنه فلا يزيد على افادة وجه جزئى في زمان فلا يعم الجزئيات كلها ولا الازمان كلها فان قلت
فمن اين قال الحنفية بجواز كل صلوة من الفرض والنفل في الكعبة قلت بالقياس فانه اذا جاز جزئى
واحد من الصلوة فيها علم ان التوجه الى بعض الكعبة كاف والصلوات متساوية في امر التوجه فيجوز
فيها الصلوات كلها فرضا ونفلا وزعم البعض من الشافعية ان ما روى انه عليه وآله واصحابه
الصلوة والسلام صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق يدل على انه صلى العشاء مرة بعد الحمرة ومرة بعد
البياض بناء على تعميم المشترك فرده المص وقال واما نحو صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق وروى ابو داود
في حديث امامة جبرئيل وصلى العشاء حين غاب الشفق فتعميمه الشفقين الحمرة والبياض
وان صح عندهم المشترك لا عندنا فان الشفق لفظ مشترك بين البياض والحمرة فلا يدل على
تكرار الصلوة بان يكون مرة بعد الحمرة ومرة بعد البياض لكون البياض وايما بعد الحمرة فيصح ان يراد
صلى بعدهما صلوة واحدة اى صح وقوع صلوة واحدة بعدهما فحكى الراوى عنها بهذا اللفظ
وهو ظ فان قلت المشترك اذا عم يتعلق الحكم بكل من معنييه بالذات حتى يكون هناك حكمان لا بان

يا رب

يتعلق بالمجموع من حيث هو المجموع حكم واحد فيلزم تعدد الصلوة ح قلت هذا هو منشأ ظنهم لكن الحكم ههنا كون الصلوة
بعد كل من الحمرة والبياض وهذه البعدية ثابتة بالنسبة الى كل بالذات ولا يلزم منه تعدد الصلوة فان
شيئا واحدا يكون بعد اشياء بالذات بالنسبة الى كل فافهم وربما يتوهم التكرار من نحو كان يصلي العصر و
الشمس حية بيضاء وكان يجمع بين الصلوتين في العصر في السفر والحديثان ثابتان بمعناهما في الصحاح
والسنن والثاني يرد علينا في عدم تجويز تاخير الصلوة عن الوقت ولو في السفر والمطر وتفصيله
مذكور في موضعه واذا فهم التكرار ورد النقض فانه حكاية الفعل فقيل في جوابه ذلك اي فهم التكرار من
لفظ كان عرفا اذ لا يقال عند صدور الفعل مرة ذلك اي لفظ كان على ما صرح به الامام الرازي الشافعي في
المحصول قال الشيخ عبد الحق الدهلوي المحدث في فتح المنان ان هذا اي دلالة كان على المواظبة
والتكرار خلاف العرف بالاستقراء في الاحاديث والله اعلم وقيل فهم التكرار من المضارع
فان قولك بنو فلان يكرمون الضيف يفيد العادة اي تفيد كون عادتهم ذلك ولو بدل بالماضي
وقيل بنو فلان اكرموا الضيف لم يفد العادة هذا مطابق لما عليه بعض المعاني وبناء عليه قالوا
في قوله تعالى لو يطيعكم في كثير من الامر معناه لو يطيعكم اطاعة بعد اطاعة وقالوا انما يفهم هذا بايثار المضارع
على الماضي ويشير بعض كلمات الشيخ الدهلوي الى ان هذا ايضا غير لازم وقيل فهم التكرار من المجموع من
كان والمضارع اقول انه اقوى من الاولين لان كلمة كان فيها نوع دلالة فاذا قرنت مع المضارع
افادت العادة ويشير كلام الشيخ الدهلوي الى انكاره ايضا وصرح بان كان يفعل لا يفيد المواظبة
والتكرار اصلا والمعمول فالواجب نحو سهى رسول الله صلعم فسجد وفعلت انا ورسول الله صلى الله عليه
واله واصحابه وسلم اي تلاقي الختانين فاغتسلنا والحديثان ثابتان في الصحاح قلنا لا نسلم
انه عم بنفس كونه حكاية بل من خارج وهو الحديث القولي اما في الاول فقوله عليه وعلى اله الصلوة والسلام
لكل سهو سجدتان رواه الامام احمد واما في الثاني فقوله عليه وعلى اله الصلوة والسلام اذا جاوز الختان
الختان فقد وجب الغسل فعلته انا اه رواه الترمذي عن ام المومنين عائشة الصديقة رضي الله عنها او لدليل وقوعه
بيانا لمجمل الصلوة والجنابة او عم من تنقيح مناط التفريع فانه ظاهر على ان السجدة معللة بالسهو والغسل

الغلات بتلاقي اختار. هذا والله اعلم باحكامه مسئلة اذا حكى الصحابي حالا وقيل في تحرير المسئلة اذا حكى
الصحابي قولا بلفظ ظاهره العموم نحو قضى عليه وآله الصلوة والسلام بالشفعة للجار وقد وجدت مكتوبا
بخط مطلع الاسرار الالهية قد ثبت من طرق مرفوعا ونهى صلعم عن بيع الغرر رواه ابو داود يحمل
على عموم المحكي عنه فيجب الشفعة لكل جار ويفسد جميع البيوع التي فيه الغرر عندنا وليس هذا من
حكاية الفعل في شيء كما زعم صاحب التلويح خلافا للاكثرين من الشافعية لنا انه اي الصحابي الراوي
عدل قطعا فلا يكذب على الرسول صلعم ضابط فلا ينسى عارف باللغة فلا يخطئ في فهم العموم ولا ان يظن
غير العام عاما فالظاهر من حاله المطابقة اي مطابقة حكايته لما حكيت عنه فلزم العموم في قول المحكي
عنه الشافعية قالوا احتمال ان يكون قوله عليه السلام المحكي عنه خاصا فظن الصحابي اياه عاما ومع قيام
هذا الاحتمال لا يثبت عموم المحكي والاحتجاج بالمحكي لا بالحكاية فسقط الاحتجاج بالعموم قلنا هذا الاحتمال
خلاف الظاهر من علمه باللغة ولو ابدي مثل هذه الاحتمالات لادى الى سقوط الاحتجاج بالسنة
فان النقل بالمعنى شائع بل في البعض مقطوع ويحتمل عدم المطابقة لظن غير العام عاما والمستعمل
في الحقيقي مستعملا في المجازي وبالعكس ولعمري ان توهم هذا كبرت كلمة تخرج من افواههم اقول
علم الحاكي وقوة فهمه لا يقتضي عموم المحكي عنه صيغة اذ يجوز ان يكون الفهم بتنقيح المناط والقرائن الاخر
وانما الكلام فيه اي العموم لغة وهذا ليس بشيء فان عادتهم الشريفة كانت الاباء عن نسبة ما استنبطوا
بارائهم اليه صلعم وما كانوا يحدثون الا ما سمعوا وذلك من كمال ورعهم واحتياطهم ولا مساغ لهذا الظن بجنابهم
اصلا كما لا يخفى على من تدبر احوالهم مسئلة المقتضى ما استدعاه صدق الكلام او صحته من غير ان يكون
مذكورا اي اللفظ الدال على الغير المذكور اعتبر لاجل صدق الكلام او صحته ولولاه لاختل احدهما وعلى هذا
فالمحذوف منه فانه غير مذكور اعتبر لتوقف الصدق او الصحة عليه وهذا اصطلاح الشافعية والقاضي
الامام ابي زيد منا ويمثل بقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان
صدقه الا بتقدير شيء فان كان خاصا او عاما بعينه من غير احتمال الآخر لزم ذلك الخاص والعام فيقدر
وضع عمومه بعدم كونه لفظا بعد او خالي المحذوف فيه كما وقع عن القاضي الامام كما وهم ليس بشيء لان المقدر

كالملفوظ في الاتصاف بالعموم واما من فسّره بما يفهم التزاما لاجل تصحيح الكلام او صدقه مثل المأكول
في الكل والبيع في اعتق عبدك عني بالف لامثال الحديث المذكور نعم ادعى عدم العموم بناء على كونه
غير ملفوظ لا حقيقة ولا تقديرا كما فعل الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة وعشيرته الكرام فلا يتوجه
اليه هذا الرد لان مقصودهم من نفي العموم عموم يترتب عليه الاحكام من صحة الترتيب التخصيص وغيره
لا نفي الاستغراق مطلقا كيف وقد اجمعوا هم على الحنث بالكل لكل ماكول وشيئين. المص هذا المقتضى
ويصرح انه لا عموم له فليس المقصود الرد عليهم بل على نفي العموم عنه مع ادخال المحذوف فيه واشار
في التحرير حيث قال ومنع عمومه ههنا لعدم كونه لفظا ليس بشيء بقوله ههنا الى ان المقتضى لا عموم له
في غير صورة الحذف هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام والكلام ثمه تقديرات يصح كل بدلا من حيث انه
مصحح للكلام يعني يكون كل بحيث يصح به الكلام بواحد ما كان وبعد اعتبار واحد لا يحتاج الى آخر
فلا يقدر الكل عندنا سواء خلافا للشافعي فانه يقدر الكل عنده بل ان اختلف احكامها بان يكون مع تقدير
مفيد الحكم ومع آخر بحكم آخر ولا يتعين فمجمل فيتوقف الى ان يتبين المراد وان لم يختلف احكامها
فالمقدر المنتشر يعني الخيار الى المخاطب في التقدير ولا يتوقف في المجمل قال في الكشف ورأيت في كتب
بعض اصحاب الشافعي نعم انه متى دل العقل او الشرع على اضمار شيء في كلامه صيانة له عن التكذيب نحوها
وثمه تقديرات يصح الكلام بايها كان لا يجوز اضمار كل وهو المراد من قولنا المقتضى لا عموم له اما اذا تعين
احد التقديرات بدليل يقدر كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان منظره عاما كان يقدر كل
وكذا لو كان خاصا وعلى هذا فلا نزاع فانهم لنا في تقدير الواحد كفاية لاجل التصحيح بالفرض فتقدير الزائد
من غير ضرورة والضرورة يقدر بقدرها اذا التقدير انما كان بضرورة التصحيح فلا يقدر الزائد الشافعية
قالوا اولا اضمار الكل كرفع احكام الخطاء اقرب الى الحقيقة كرفع ذات الخطاء فان انتفاء جميع اوصاف
الذات اقرب الى نفي الذات والمجاز الاقرب اولى من الابعد اقول كليته اي كلية اقربية اضمار
الكل ممنوعة لجواز ان يكون المقتضى في الاثبات نحو انما الاعمال بالنيات على ان اضمار الكل كانه
مجازات كما مر ان الاضمار والمجاز في مرتبة وقلة المجاز اولى فههنا مانع عن الحمل على الاقرب يحتمل ان

ان يكون معارضة ومن ههنا اي من اجل لزوم كثرة المجاز قلنا المجاز والكناية خلاف الاصل اولى من التعميم
اي تعميم التقديرات وقد يجاب تارة كما في التحرير بان الحمل على المجاز الاقرب انما هو اذا لم يعينه
الدليل وكون الموجب للاضمار البعض ينفي اضمار الكل لانه بلا مقتض اول موجب اضمار
البعض لا ينفي اضمار الكل واقتضاء الكلام البعض مطلق اعم من اقتضاء الكل او البعض فقط
والمنافي للاضمار الكل هو هذا لا ذلك وانما الكلام في ان ايهما يترجح ولو من خارج فتدبر وهذا كلام
واه فان اقتضاء اضمار البعض ضرورة صحة الكلام يقتضي تقدير واحد اياما كان وينفي الزايد على
الواحد لكونه من غير ضرورة كما مر في دليل المختار المقتضي للتقدير وانما يقتضي تقدير البعض فقط
ولا شك في نفيه تقدير الكل فافهم وقد يجاب تارة اخرى كما في المختصر بان باب غير الاضمار
اكثر وهذا يقتضي ان لا يضمر شيء ودليلكم يقتضي ان يضمر الكل فوقع التعارض بينهما وبقي دليل اضمار
البعض سالما فيعمل به فان قلت كثرة باب غير الاضمار كما تعارض دليل اضمار الكل تعارض
دليل اضمار البعض قلت لعله بناء على الترجيح بكثرة الادلة والا فهذا الدليل انما يعارض دليل تقدير
الكل معا واما تقدير البعض فمقطوع غير قابل لان يعارضه شيء قال في الحاشية وبهذا يندفع ما اشار
اليه بقوله ورد هذا الجواب بان الكلام على تقدير لزوم البعض الاضمار صونا عن الكلام الشارع فلزوم
الاضمار مقطوع فلا يعارضه اصالة عدم الاضمار وجه الدفع ان الصون عن الكذب انما يقتضي
تقدير البعض اياما كان واما تقدير الزايد فلا يقتضيه الصون فالاصالة يعارضه بل يعارض تقدير الكل
فتساقطان ويبقى تقدير الكل معا بلا دليل فلا يثبت ويبقى تقدير البعض فقط سالما اي
بعض كان فتدبر واما ما اجاب هذا الزاد بان التقابل التام بين الايجاب الكلي والسلب الكلي
لا بينه وبين الايجاب الجزئي فليس بشيء كما لا يخفى وقالوا ثانيا اذا قيل ليس في البلد سلطان
فهم نفي جميع الصفات السلطانية من العدل والسياسة والنفاذ الحكم وغيرها فيقدر الكل قلنا
هذا مثال جزئي لا يثبت حكما كليا بل ذلك بعرف خاص فيه فلا يقاس عليه غيره من الصور على انه
يجوز ان يكون من عموم المقدر اي صفة السلطان لا من قبيل عموم التقديرات فلا يدل

على جواز عموم التقديرات مع انه يحتمل ان يراد بالسلطان صفاته مجازا اطلاقا للمحل على الحال
فلا يكون من باب التقدير حتى يفيد كم القول ولك ان تمنع الملازمة وعن فهم نفي جميع الصفات
عند هذا القول بان المفهوم منه نفي من يجمع هذه الصفات على طريق استعمال السلطان فيه مجازا من
قبيل الاستعارة لتشبيها للجامع بين هذه الصفات بالسلطان لا ان ههنا تقديرا لمن يجمع الصفات
حتى يرد عليه انه قد لزم ح ايض كثرة التقديرات فان المقدر ح من يجمع صفة السلطان وصفة اخرى
له هكذا افهم فرع اعلم ان الحكم دنيوي كلزوم الضمان او البرأة عنه واخروي وهو الثواب
او الاثم والحديث يحتمل التقديرين من رفع ضمان الخطاء والنسيان او رفع اثم الخطاء والنسيان
ولا تلازم بينهما اذ قد ينتفي الاثم ويلزم الضمان كما اذا تلف مال مسلم بانقلاب النائم واكل المضطر
مال المسلم فلولا الاجماع على ان الاخروي اي الاثم مراد في الحديث لتوقف فيه لانه يصير مجملا
لكنه اجمع عليه فانتفى التقدير الآخر وهو الضمان ففسدت الصلوة بالتكلم خطاء ونسيانا خلافا
للشافعي رح لعموم الاحاديث الحاكمة بالفساد بالكلام من غير معارض فان قلت فلم لم يفسد الصوم
بالنسيان في الاكل قلت وانما لم يفسد الصوم بالناسي اي بالنسيان فقط للنص الآخر الدال عليه وهو
ما روى الشيخان عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم من نسي وهو صائم فاكل او شرب فليتم
صومه وانما اطعمه الله وسقاه وقياس الشافعي رح الاول اي حال الخطاء عليه لا يضرنا ههنا لان الكلام
في عدم ايجاب الحديث المذكور لا في دليل آخر مع انه قياس مع الفارق لندرة الاكل مع
التذكر للصوم فلا ضرورة فيه حتى يعفى دون الاكل ناسيا فانه غالب الوجود والانسان يبتلى به كثيرا
فيليق به العفو وايضا الاكل مع التذكر لا يعرى عن نوع جناية من عدم التثبت والاحتياط دون
الاكل ناسيا فانه عارض الجناية مطلقا والنسيان من قبل صاحب الحق فلا يصلح جناية
فالعفو حال عدم الجناية لا يستلزمه حال الجناية فتدبر ولا يقاس الصلوة على الصوم فيحكم بعدم
الفساد مع التكلم ناسيا كالصوم مع الاكل ناسيا لان هذه اي كون الثاني معذورا حين عدم
التذكر كما في الصوم فانه لا مذكر لكون عدم الاكل للعبادة لا للعادة للضرورة او لعدم الجناية وشبهها

شبهها لا يستلزمه اى لا يستلزم كونه عذراً مع وجوده اى المذكر وهو هيئة الصلوة فانه يمانسي
مع وجود المذكر فلا ضرورة واليضا لا يعرى عن نوع جناية للتساهل بعدم الالتفات الى المذكر
فلا يناسب هذا النسيان الى صاحب الحق الى كل وجه ولذا اى عدم صحة قياس حال المذكر على
حال عدمه وجب الجزاء بقتل المحرم الصيد ناسيا ومثل هذا الفرع فرع آخر وهو ان قوله عليه وعلى
اله واصحابه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنيات لا بد فيه من تقدير وهو صحة الاعمال او ثواب الاعمال
ولولا الاجماع على الثانى لتوقف لكن الاجماع على الثانى نفى الاول فلا يبطل صحة الوضوء والغسل
بفقدان النية ولا يوجب الحديث وجوب النية فيهما بل لا يثاب عليه فاقد النية واعترض
فى التلويح بان الاجماع على تقدير الثواب ممنوع نعم لزوم النية للثواب مجمع عليه ولا يلزم منه ان
المقدر فى الحديث هذا فان موافقة الحكم لدليل لا يوجب كونه هو الدليل ولكن ان تجيب عنه بان الاجماع
نقله الثقات فلا وجه للمنع وسلم فيمكن التقرير بان الاجماع انعقد على ان الثواب لا يحصل الا
بالنية حتى قالوا ان المصلى على ظن الطهارة يثاب ولو كان خطأ وكذا لا يأثم الناسى والخاطى
بخلاف الحكم الدنيوى فانه لا اجماع فيه فيقدر تقديراً يفيد الحكم الاجماعى المقطوع ويتوقف
فى المشكوك فلا يعارض اطلاق آية الوضوء واطلاق آيات الضمان واحاديثه ثم انه لا حاجة
كثيراً الى التمسك بالاجماع فان شان نزول هذا الحديث الهجرة فان هجرة الاكثر كان لمحبة الله
ورسوله والبعض لكسب الدنيا من التجارة والنكاح فقال رسول الله صلعم هذا القول ويدل عليه
سياقه ايضا ولم يامر بتجديد الهجرة مع كونها فرضا فعلم ان الصحة غير مقدرة ولو كان لفسد الهجرة
لانها المورد ولامر عليه السلام بالتجديد وعلم ايضا بالقياس عليه عدم اشتراط النية فى صحة الواجبات
التى يكون وسيلة الى او عبادات اخرى واما الحديث المذكور فى المتن فقد روى فى كتب الحديث
بهذه العبارة ان الله تجاوز عن امتى عن الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمتبادر منه التجاوز
عن الاثم ثم اعترض ايضا بانه يجوز ان يقدر الحكم العام للحكمين الدنيوى والاخروى فى الحديثين ويكون المعنى
انما حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والنسيان فتنتفى الصحة والثواب بانتفاء النية ويجب

يارب

ارتفاع الضمان بالخطاء والنسيان والجواب عنه ظاهر فان هذا ايضا محتمل فاحتمل ههنا ثلث تقديرات
الثواب او الاثم والصحة او الفساد والقدر المشترك لكن الاجماع على خصوص تقدير الثواب والاثم
نفاه كما نفى تقدير الصحة والضمان هذا وما اجيب عنه بان اطلاق الحكم على الصحة والثواب وعلى
الضمان والاثم لم يكن في الاطلاق القديم وقت رسول الله صلعم وانما هو عرف خاص فيما بين الفقهاء
المتشرعة فلا يمكن ان يقدر في كلامه الحكم بالمعنى العام بل انما يقدر الصحة او الثواب والاثم او الضمان
ففيه ان اطلاق الحكم على المعنى الاعم وان لم يكن لكن المعنى الاعم الشامل كان معقولا فهلا يقدر لفظ يدل
على هذا الاعم وان كان مجازا فتامل فرع آخر في قول الرجل لامرأته طلقي نفسك يصح نية الثلث
فوهم انه من باب اضمار الكل فان الطلاق مضمر ليس ملفوظا فاجيب بانه متضمن للقدر المشترك لغة
فلا اضمار لان معناه اوجدي طلاقا فيكون المصدر مدلولا لغة بالتضمن والمصدر يصح فيه نية الثلث كما
في انت الطلاق او طالق طلاقا فانه يصح فيه نية الثلث وللقائل ان يقول انه قد سبق ان اللفظ
المفرد لا يدل على معان كثيرة بوضع كثير وواحد وان الدلالة التضمنية متحدة مع المطابقة فلا يصح التصرف
فيها بل مثل هذه الدلالة مثل الالتزامية المنطقية ولك ان تجيب عنه بانه لا شك ان هذه الدلالة ملحوظة
للمتكلم فان ههنا والين المادة والهيئة والمادة تدل مطابقة على المصدر وح فيصح التصرف فيه بخلاف
المدلول الالتزامي المنطقي الغير الملحوظ للمتكلم وقد ان الحكم باتحاد الدلالتين عسير جدا فتذكر وتامل القول
هذا منقوض بنحو لا آكل فانه ايضا متضمن للمصدر فيصح فيه نية اكل دون اكل ومأكول دون مأكول فتامل اشارة
الى الجواب بان المصدر المتضمن فيه نفس الاكل المصدر للفعل وهو مطلق من حيث هو لا يجوز تقييده
بحال بخلاف طلقي فان المتضمن فيه مصدر آخر وهو الطلاق صالح لان يتصرف فيه فيراد طلاق دون
طلاق هذا محصول ما في الحاشية ولك ان تفرق بان افراد الاكل باعتبار تقييده بمأكول دون مأكول
كأكل التفاحة او اكل الخبز لا يصح ان ينوي لان التقييد به بالمفعول لم يعتبر ولم يلاحظ واما افراده
باعتبار ذاته وهي التوله حركة اللحيين فلا يلتفت اليه فيه عرفا بخلاف الطلاق من البائن والرجعي
فتدبر ونقض في المشهور بطالق فانه اذا قيل انت طالق لا يصح نية الثلث مع ان المصدر متضمن فيه

فيه ايضا ودفع بان الطلاق المذكور فيه وصفها وهو اثر التطليق وتكرر الاثر بتكرر الموثر الذي هو التطليق
والموثر غير متكرر فلا يتكرر الطلاق الذي من صفات المرأة وانما لا يتكرر التطليق الموثر لان الثابت
لتصحيح الجزية من باب المقتضى فلا يقبل العموم وتفصيله ان انت طالق وطلقتك اخبار
عن اتصاف المرأة بالطلاق فلا بد من وقوع الطلاق قبيل هذا الخبر ليصدق فيثبت ايقاع
من الزوج لتصحيح الخبرية فهو من باب المقتضى الغير المقدر ولا عموم له ولا تعدد فيه فلا يتعدد الطلاق
هذا وفيه نظر فانا سلمنا ان الايقاع من باب المقتضى لتصحيح الخبرية لكن لا يلزم منه ان لا يصح نية الثلث
فانه لما نوى الثلث قصداً للحكاية عن اتصاف المرأة بالطلقات الثلث فلا بد من اعتبار ايقاعها
كذلك لتصحيح الخبرية ولا ينافي قولهم المقتضى لا يعم ولا يتعدد وما قلنا لان المراد انه لا يعم عموما يقبل التخصيص
ولا يتعدد تعددا يقبل الانفصال ثم ان ما ذكرتم بعينه جار في انت طالق طلاقا فان التطليق ههنا
ايضا من باب المقتضى فينبغي ان لا يعم ولا يتعدد فتامل وقد يقال انت طالق منقول اخبر ان انشاء واحدة
عرفا فما فوقها من الثلثة والاثنين لا لفظ له فلا يصح نية الزائد وعلى هذا لا يرد شيء لكن ان دليل على
هذا النقل وانما هو دعوى محض فتدبر مسئلة المفهوم المخالفة عند قائليه عموم لجميع ما وراء
المنطوق خلافا للغزالي الامام حجة الاسلام فقيل النزاع لفظي يعود الى ان العام هل هو ما يستغرق
في الجملة سواء كان في محل النطق او غيره كما يقول به الجمهور فاثبتوا العموم اذ لا خلاف لاحد من قائلي
المفهوم في ثبوت نقيض الحكم لا في محل النطق عموما بل الخلاف انما هو في اطلاق لفظ العام عليه ورد
هذا بان كلام الامام لا يساعده والظاهر من كلامه انه مبني على عدم كونه لفظا وقال في التحرير جاز ان
يقول الامام الغزالي ثبوت النقيض للمسكوت على العموم ونسبه الى الاصحاب لا الى المفهوم بان لا يكون
للفظ دلالة على ثبوت الحكم فيما وراء المنطوق لا نفيا ولا اثباتا فيبقى المسكوت على ما كان قبل فينتفي
الحكم لعدم مقتضيه فلا يكون من العموم في شيء اذ لا بد فيه من الدلالة وهذا كطريق الحنفية النافين
للمفهوم بعينه اقول اولا الكلام بعد تسليم المفهوم وهذا بالحقيقة انكار له واقول ثانيا الحنفية نسبة ثبوت
النقيض في المسكوت عموما الى الاصحاب لا يصح اذ ربما يكون المفهوم وجوديا فلا يمكن اسناده الى

فيعم عموم عند اولنا السكوت فلا يعد من العموم حجة الاسلام

الاصاف وهذا ايضا لايصح عموما فان بعض الوجوديات ايضا ينسب الى الاصاف لكن لايضر المورد والايرادان
لايتوجهان اليه اصلا فانه من اين علم ان هذا الحبر الامام تكلم بعد تسليم المفهوم وعبارته المنقولة في التحرير
من المستصفى النزاع عائد الى ان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ام لا فان من يقول بالمفهوم قد نظر
للمفهوم عموما وتمسك به وفيه نظر لان العام لفظ يشترك به دلالته بالاضافة الى الاشتراك المسميات
والتمسك بالمفهوم ليس تمسكا بلفظ بل بالسكوت فاذا قال في سائمة الغنم زكوة فنفي الزكوة عن المعلوفة ليس
بلفظ حتى يعم او يخص ويجوز ان يكون حاصله ان القائل بالمفهوم يظنه عاما ويتمسك به وفيه نظر فانه
لايصح عندنا اذ ليس اللفظ هناك دالا عليه كما زعموا بل هو تمسك بالسكوت فان السكوت يبقى على
ما كان والاصل في الاحكام العدم فيلزم انتفاء الحكم فلا يكون عاما ولا يصلح للتمسك ثم ليس المقصود ان
لكل كلام مفهوما عاما ينسبه الى الاصل بل المقصود ان الاحكام المفهوم لو كان يثبت بالسكوت لا
بدلالة اللفظ فاندفع الثاني ايضا وعلى هذا فالنزاع معنوي مبني على خلاف آخر معنوي فتدبر وقيل
ليس النزاع لفظيا بل النزاع في ان العموم ملحوظ المتكلم فيقبل التجزي والخصوص في الارادة ام لا
ملحوظ للمتكلم بل هو لازم عقلي كما هو كما قول في لا آكل عند الحنفية فلا يقبله وهو مراد الامام الغزالي قدس سره
فالنزاع في العموم القابل للتجزي فاثبته الجمهور وانكره هذا الحبر المحقق قدس سره ان تذكرت
تحقيق ما سلف يعينك على فهم هذا واورد عليه ان كلامه لايتحمل هذا التوجيه حيث قد قدم ان القائلين
بعموم المفهوم لان العام لفظ يشترك به دلالته والتمسك بالمفهوم ليس تمسكا باللفظ بل بالسكوت فان
ظاهره ان المناط ان المعاني لا تتصف بالعموم لا لكونه ملحوظ المتكلم وايضا يرد عليه ان كون المفهوم
غير ملحوظ للمتكلم غير معقول على تقدير القول به فاذا كان دلالة اللفظ عليه بالوضع كان المتكلم
ملاحظا له مستعملا للفظ فيه فالعموم فيه لو كان كان قابلا للتجزي والخصوص كما في ساير الالفاظ
العامة وايضا الحكم على الشيء من غير التصاف ما يغايره بنقيضه معقول فلا يكون المفهوم لازما
عقليا ولو حرر كلام القائل بان العموم المستفاد يقصد من اللفظ ولا دلالة هنا للفظ
يفهم بالسكوت عن الحكم عليه انتفاء الحكم كما يفهم اللوازم العقلية لا كما هو الحبر في التحرير ولا يرد عليه شيء

شيء اقول ليس النزاع كما زعموا بل النزاع في ان المفهوم هل تشابه دلالته على الافراد فيكون عاما فان
تشابه الدلالة معتبر فيه او يتفاوت الدلالة عليها فلا يكون عاما والفحوى يجوز ان يتفاوت في الافهام
فان قولك في القتل العمد قود دلالته على عدمه في الخطاء يتفاوت ودلالته على عدمه في شبه العمد فانها في
الاول اظهر دون الثاني فافهم وفيه نظر فان الدلالة على المفهوم وضعي ولا شك ان نسبة الافراد اليه من لوازمه
فلا يمكن كون الدلالة على افراد المسكوت متفاوتة وان كان التفاوت من خارج فلا يضر العموم كما ان دلالة
العام على سبب نزوله اقوى منها على ما سواه والقياس المقتضي ان ليس دلالته عليه بالوضع فلا تشابه قلت
هذا بالحقيقة انكار للمفهوم وقد كان على زعمه الكلام بعد التسليم فتدبر مسائل مثل قول النبي عليه الصلوة والسلام
لا يقتل المسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده رواه ابو داود والنسائي لكن بزيادة الاحرف التنبيه معناه لا يقتل
ذو عهد في عهده لكافر لانه لو لم يقدر شيء لامتنع قتله مطلقا لان المعنى حينئذ لا يقتل ذو عهد اصلا لا بمؤمن
ولا بكافر وانه باطل اتفاقا فلا بد من التقدير فيقدر اللفظ المذكور سابقا في المعطوف عليه للقرينة اي بقرينة ذكره سابقا
فيكون عاما صيغة لان المقدر كالملفوظ وما في شروح المنهاج انه لا يقدر شيء والمعنى لا يباح قتل ذو عهد
اصلا فانه لما حرم القصاص في قتل المسلم الكافر وعلم ان دمه ادون حالا من دم المسلم كان الوهم يذهب الى
انه مباح الدم فدفع بقوله ولا ذو عهد في عهده اي لا يقتل ذو عهد ما دام في عهده فان قتله حرام مع انه
خلاف ما يتبادر من سوق الحديث لا بد من تقدير ايضا فانه لا يحرم قتله مطلقا بل يباح لاجل
القصاص وقطع الطريق وغيرهما من الحقوق فلا بد من تقدير بعض من الحقوق لا شك ان
تقدير ما في المعطوف عليه اولى وهذا معنى قول الحنفية على ما نقله الشافعية كما عم المعطوف عليه عم المعطوف
قال الشيخ ابن الهمام انه خرج من هذا مسئلة اصولية هي ان الجملة الناقصة اذا عطف ما قبلها تقيد
بالقيود التي قيد فيها بها ان عاما فعام واشار اليه المستدل عليه بقوله لان العطف للتشريك بين
المعطوف والمعطوف عليه فاذا تقيد حكم المعطوف عليه بقيد وجب تقييد المعطوف به ايضا لئلا
يفوت الشركة في الحكم الا بدليل صارف فح لا ينفيد خلافا للشافعي فعنده لا يتقيد وعليه النحاة
كافة واعلم انه صرح الثقات بانه لا جد هذه المسئلة في كتب مشايخنا ولم يشر اليه التحرير ايضا وانما استنبط

غيرها من هذه الفرعية ولا يصلح للاستنباط اصلا فانه على هذا يصير القول بانه لو لم يقدر شيء الى آخره مستدركا
ضائعا ولا يتم الاستدلال لكون العطف للتشريك ايضا فان التشريك في اصل الحكم مسلم ولا ينفع في
الحكم المقيد ثم ان النحاة كافة وان لم يكن حجة عند معارضته اقوال المجتهدين كما يجي لكن يصلح مرجحة عند قوة
الشك في كونه قولهم فلا يستنبط من كلامهم مخالفا لائمة اجمعين فالحق عند هذا العبد ان الاستنباط من هذه
الفرعية ان الجملة الناقصة المعطوفة على ما قبلها لا يصح تعلق حكم ما قبله به الا بتقييد مقدر فيقدر القيد الذي
في المعطوف عليه دون القيود الآخر ان عاما فعام وان خاصا فخاص وهذا ظاهر جدا فان العطف
قرينة قوية عليه وكذا التشريك فتدبر والنصف ثم هو اى الكافر المقدر في المعطوف مخصوص في الحربي
لقتله بالذمي اجماعا وتخصيص المعطوف يوجب تخصيص المعطوف عليه بما خص به المعطوف عندهم وذلك
لان هذا عكس نقيض ان عموم القيد في المعطوف عليه يستلزم تقدير عمومه في المعطوف حملا للتبعية
فيجوز عندهم اى الحنفية قتل المسلم بالذمي بعموم ايات القصاص وعدم معارضة هذا الحديث اياها لانا
لا نحتاج الى هذا الوجه كثيرا في الاستدلال بعموم الآيات في القصاص فان هذا الخبر لا يصلح للمعارضة لانه خبر
واحد فلا بد من تاويله ولعل ما ذكر تنزل ويصير الزاما على الخصم لمفهوم المخالفة فان مفهوم لا يقتل الكافر حربي
يقتل الكافر غير حربي فتدبر الشافعية قالوا اولا لو كان كذلك اى لو كان التقييد بقيد عام في المعطوف عليه
موجبا لتقييد المعطوف به للزم تقييد عمرو في نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمروا بيوم الجمعة لانه جملة ناقصة
عطفت على مقيد فيجب تقييده لان العلة هو ان العطف للتشريك مشترك بين الحديث وبين
هذا المثال قلنا يلتزم ظهوره اى ظهور التقييد بيوم الجمعة فان الجمع بحرف الجمع كما في التثنية والجمع كالجمع بلفظ
الجمع في افادة المعنى ولو قيل ضربت يوم الجمعة الزايدين وجب تقييد ضربهما بيوم الجمعة فكذا في صورة
العطف فان قلت هذا مخالف لما عليه النحاة فلا يصح قال ومخالفة النحاة في نحوه فيه نحو اى جانب عن
الصواب لان المجتهدين هم المقدمون في اخذ المعاني من قوالبها فلا يقدم قول النحاة على قولهم بل لا يعارض
وفيه ان عدم المعارضة مسلم لكن اذا يثبت النقل وههنا لم يثبت انما ثبت استنبط غيرهم بتتبعهم
من بعض فروعهم وقول النحاة لا يوجد عن مثال هذا وتثنية الجمع بحرف الجمع الجمع بلفظ الجمع اللفظ ليس على

يا الله

على الاطلاق بل في الاشتراك في اصل الحكم لا في التقييد فتدبر بل الحق في الجواب منع الملازمة بانا انما
نقول بوجوب التقييد بما في المعطوف عليه فيما اذا لم يصح المعطوف بدون التقييد بقيد وليس في
المثال المضروب كذلك وان احتج المعطوف الى التقييد لوجب بما في المعطوف عليه وقالوا ثانيا لو
كان الكافر في المعطوف عاما لكان الكافر الاول الذي في المعطوف عليه للحربي فقط لانه عندكم مخصوص به
فيفسد المعنى فانه يلزم منه ان لا يقتل مسلم بذمي بخلاف المسلم قلنا قد خص الثاني ايضا كما مر فلا تلزم الملازمة
وقد اعترض في شرح الشرح بان الكافر الاول خاص البتة سواء قدر الكافر الثاني عاما او لا يقدر
عاما فلا معنى للملازمة بين تقدير الثاني عاما وخصوص الاول قيل في الجواب هذه اتفاقية عامة هو ما حكم
فيها بصدق التالي على تقدير فرض المقدم سواء كان كاذبا او صادقا من غير علاقة بل بمجرد صدقه في
الواقع ويكفي ذلك في المطلوب وفيه انه لا يكفي فان الاتفاقية العامة غير منتجة في القياس الاستثنائي
اقول ليست اتفاقية بل المعنى لو عم الثاني لكان عاما مع خصوص الاول وهذه لزومية كما لو قيل لو وجد شمس
كان منحصرا في هذا الفرد فافهم ولو كانوا اقرروا الدليل من اول الامر لو عم الثاني لعم الاول لان عموم الثاني
لا جل عموم الاول لم يكن يرد هذا القيل والقال هذا والله اعلم بحقيقة الحال التخصيصات وهو
اي التخصيص قصر العام على بعض مسمياته في الارادة وقد يقال التخصيص لقصر اللفظ مطلقا عاما او غير
عام على بعض مسماه فيتناول تقييد المطلق قيل في القصر الواقع في التعريف قصور اذ لا يخرج
منه نسخ البعض فانه قصر على بعض مسميات العام واجيب بان معناك ليس قصرا على البعض فانه
ارادة البعض من اول الامر بل اريد معناك الكل ثم رفع البعض اي حكمه بخلاف التخصيص
فانه القصر بالمعنى المذكور فاورد ان النقض باعتبار الحالة الثانية وهي التخصيص الثاني فانه كان
الخارج بالتخصيص الثاني داخلا حين التخصيص الاول ثم خرج فلا يكون قصرا فيخرج من الحد مع انه
من المحدود واقول ليس الا استعمال للعام الا واحدا فلا تعدد الارادة بان يراد اولا جميع ما بقي من التخصيص
الاول ثم يراد بعضه وهو ما بقي من الثاني بل يراد من بدء الامر ما بقي بعد التخصيص فيصدق القصر هناك
ولو تعدد الاستعمال تعددت الارادة فيراد في استعمال ما بقي بالتخصيص الاول وفي آخر ما بقي بعد التخصيص

فيكون تخصيصا بالنسبة الى هذا الاستعمال دون الاول وح يجوز ان يكون الناسخ في استعمال وهو الاول

مخصصا في استعمال آخر ولا اف وفيه نعم يشكل على راي من جوز تاخير المخصص الثاني فانه لا تقدح

حين الاستعمال بل بعد ذكر المخصص الثاني بل لا يشكل على رايه ايضا فان المتكلم بالعام المخصص بالتخصيص

واحد هما متاخرا او ما بقي من التخصيص الاول والثاني ففيه قصر بحسب الارادة وان علم بعد ذكر المخصص

نعم يلزم التجهيل لكن لا يضر التعريف على رايه والحق ان المتراخي ناسخ مطلقا اولا كان او ثانيا فلا يضر

الخروج ولا يرد شيء واكثر الحنفية خصصوه بمستقل مقارن فالتخصيص قصر العام على البعض بمستقل

مقارن فالاستثناء نحوه من الصفة والشرط والغاية وبدل البعض ليس منه عندهم وظاهر هذا ان

الخلاف بيننا وبين الشافعية لفظي راجع الى الاصطلاح وبه صرح كثير من الشافعية والحق ان

الامر ليس كذلك بل النزاع نزاع معنوي فعندهم تقييد البعض العام بغير المستقل قصر له على البعض احاده

فالمراد من هذا الامر ما بقي عندهم وعندنا لا قصر الا بالمستقل المقارن واما غير المستقل فلا قصر فيه اصلا

وبيانه انه لو كان الشرط قاصرا للعام لكان المراد من الرجال في قوله اكرم الرجال ان كانوا هاشميين الهاشميين

ويكون المعنى اكرم الرجال الهاشميين ان كانوا هاشميين وفي وه ظ وكذا في الصفة يلزم ان يكون

المراد من الرجال في اكرم الرجال العلماء الرجال العلماء فيكون المعنى الرجال العلماء العلماء وكذا يكون في الغاية

المراد من المسلمين في اكرم المسلمين الى القرن الثالث المسلمين الذين في احد القرون الثلثة فيكون ضرب

الغاية ضائعا لا معنى له وكذا يكون المراد من الرجال في جاءني الرجال اكثرهم الاكثر منهم فيكون البدل بدل

الكل من الكل ولا خفاء عند احد انه لا يفهم عرفا هذه المعاني من هذه التركيبات فالمعنى في الشرط

الحكم بالاكرام للكل بشرط الاتصاف به اي الكل محكوم بالحكم المعلق الا انه لا يوجد الشرط في البعض

فلا يتنجز الحكم فيه وهذا لا يلجي الا ان يريد قصر الحكم المعلق على وجه الشرط كما لا يخرج الحكم الى التنجيز في شيء

من الافراد في نحو ان كان الانواب حميرا كان ناهقا فلا يضر في الاستعمال كذا ههنا واما في الصفة

فيراد الجنس من الموصوف اولا ثم يقيد بالصفة ثم يعتبر عمومه في افراد المقيد وهذا ليس من القصر في

شيء بل من الواضع ثبت التعميم في هذه الافراد فقط وفي الغاية يكون الحكم على افراد الجنس المغيا بالغاية

بالغاية واما في بدل البعض فالمراد من العام كل الافراد ولكن لا لان يتعلق بها التصديق والتكذيب بل لان
يجعل توطئة لان يصدق او يكذب ببدله بقي الاستثناء سنذكر ان لا قصر هناك بل العام باق على عمومه
كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء لا ان العام مستعمل فيه فافهم وستبين هناك
ان قول القاضي هو الحق والى ما قلنا فقد بان لك بابين الوجوه ان لا قصر في غير المستقل فالتقييد
بالمستقل للكشف والايضاح لا للاخراج غير المستقل فانه غير داخل في القصر كالتقييد بالمقارن فانه
ليس لاخراج المتراخي لانه ايضا غير داخل في القصر كما عرفت واما المستقل فيفيد معنى معارضا لحكم العام
في البعض فيعلم ان المراد منه البعض من البدء ففيه قصر ولا يلزم شيء مما ذكر في غير المستقل كما لا يخفى هذا ما عندي
في هذه الغاية لعل الله يحدث بعد ذلك امرا مسئلة التخصيص جائز عقلا اي لا يحيل العقل وقوع
التخصيص بمخصصات من الكلام وغيره وواقع في اللغة استقراء خلافا لشذوذ لا يعبأ بخلافهم قالوا
في الاستدلال انه كذب فلا يليق ان يتفوه به عاقل وفي شرح الشرح انه كذب او بداء واعتمادا وهذا
ليشمل الانشاء ويثبت المدعى بتمامه ولم يكن مثلا اياه من قبيل منع الزيادة لان الكذب لا يكون
في الانشاء بل مختص بالخبر ودفع بان الخلاف ليس الا في الخبر على ما صرح به الآمدي وغيره كما في التيسير
فهذه الزيادة ضارة له فلا يصح اقول ومن ههنا اي من اجل ان الخلاف في الخبر فقط يتبين ضعف
ما قيل يمكن الجواب عن عدم شمول الدليل الانشاء بان كل انشاء يلزمه خبر فلو وقع التخصيص فيه
يلزم الكذب في الخبر اللازم له او انه لا قائل بالفصل بين الخبر والانشاء اي يمكن الجواب بانه كذب
فلا يصح في الخبر واذا لم يصح فيه لم يصح في الانشاء والا يلزم الفصل بينهما ولم يقل به احد وجه ضعف
الجوابين ان مبناهما ان الخلاف في الانشاء ايضا وليس كذلك قلنا يصدق الكلام الذي وقع
فيه التخصيص حال كونه مجازا وان لم يصدق حقيقة فانه لا يلزم من النفي حقيقة النفي مجازا مسئلة
وهو اي التخصيص جائز بالعقل بان يكون العقل مخصصا خلافا لطائفة قيل منهم الامام
الشافعي ولما كان هذا الاختلاف بظاهره فاسدا لا يليق بحال عاقل ان يريده وكيف يجوز
ان الله قادر على نفسه ارادوا ان يحرر النزاع بحيث يزول هذا الاشتباه فقال قال السبكي لا نزاع

لاحد فى ان ما يقتضى العقل بخروجه خارج البتة ولا يشمله الحكم انما هو اى النزاع فى ان اللفظ هل يشمله
لغة ام لا فمن قال نعم يشمله سماه تخصيصا فانه ح عام لغة قد قصر على البعض ومن قال لا يشمله كما هو
ظاهر كلام المص فعنده لم يسمه تخصيصا اذ لا قصر فيه ح لنا العموم لغة والخصوص عقلا اى بالعقل فى قوله تع
وهو على كل شىء قدير اذ لا شىء من الواجب والممتنع بمقدور عقلا فلا يتناوله وقد كان داخلا لغة
لكن فى دخول الواجب والممتنع فى الشىء مناقشة ولا يزيد على المناقشة فى المثال وفى قوله تع
ولله على الناس حج البيت والاطفال والمجانين لا يفهمون الخطاب فهم خارجون عقلا عن
لفظ الناس يقينا ولهم لغة المانعون التخصيص بالعقل قالوا اولا لو صح التخصيص بالعقل لصحت
ارادة العموم لغة فان التخصيص فرع العموم وضعا والموضوع له يصح الارادة لغة والعاقل لا يريد
المحال عقلا فلا يصح الارادة فلا تخصيص بالعقل واجيب فى التحرير بمنع الملازمة وليس اللازم
للوضع صحة الارادة بل اللازم الدلالة على الموضوع له سواء كان يراد ام لا اقول انه مكابرة فان
اطلاق اللفظ على مسماه لغة صحيح قطعا وان عاق عنه عائق خارج ولعله حمل الصحة فى الدليل
على الصحة الواقعة فمنع الملازمة وقال اللازم انما الدلالة والانفهام وبما لا يتنفعان والمص حمل على
الصحة اللغوية ولذا سيمنع على بطلان التالى ولا اولوية فى العدول عن محمل يتوجه الايراد على مقدمة
منه والحمل على آخر يتوجه على مقدمة اخرى ولعل صاحب التحرير انما حمل على الاول لانه كان بعيدا
يابى عنه قوله فى الاستدلال على بطلان التالى العاقل لا يريد المحال واجيب فى المختصر بان التخصيص للمفرد
لانه العام وهو كل شىء مثلا ويصح ارادة الجميع منه حال الافراد والا انه اذا وقع فى التركيب ونسب
اليه ما يمتنع نسبته عقلا الى الكل كالمخلوقية منع اى الجميع عن الارادة فان اريد صحة ارادة العموم
فى الجملة فمسلم لكنها صحيحة كما فى حال الافراد ومنع عن استحالة فلا نم بطلان اللازم وان اريد صحتها
فى كل تركيب فمم اقول العموم قد لا يكون الا فى التركيب كالنكرة فى حيز النفى فلا يتناوله هذا الجواب
ولو قرر كلامه بان العموم للمفرد ولو حال التركيب ويصح منه ارادة العموم فى الجملة فى تركيب ما
وان عاق عنه خصوص التركيب الذى نسب فيه ما يمتنع نسبته الى الكل لكان ويتم والحق فى الجواب

في الجواب ان لا منع من اللغة ارادة العموم نظرا الى نفس الكلام فقط وانكان ممتنعا باعتبار انه خلاف
الواقع فبطلان التالي ممنوع فان قلت لو جاز لصح ارادة العاقل اياه قال والعاقل لا يريد كلما لم يمنع اللغة
بالنظر الى نفس الكلام بل يقول العاقل الكاذب يريد المحال بل العاقل اذا لم يغلب الهوى عقله يريد
ما لم يمنع الواقع فقط دون ما لا يمنعه اللغة وقالوا ثانيا انه اي التخصيص بيان للعام فيتاخر عنه والعقل
مقدم فلا يصلح بيانا قلنا ذاته متقدم لا وصفه من كونه مخصصا وبيانا فيتاخر بيانه مع تقدم ذاته و
استحالة وقالوا ثالثا لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به لانه بيان مثله وحكم المثلين واحد قلنا
لا نم وحدة الحكم عند الاشتراك في وصف بل هيهنا فارق هو العقل عاجز عن درك امدة المقدرة
للحكم فلا يصلح بيانا لها حتى يجوز النسخ به فانه بيان امدة للحكم بخلاف التخصيص فانه بيان ان البعض غير
صالح لتعلق الحكم وهذا يصح من العقل القول وايضا هو منقوض بالاجماع وخبر الواحد والقياس لجواز
التخصيص بها اما بالاجماع ففي الكتاب والسنة جميعا واما بخبر الواحد والقياس فلخبر الواحد او ظني
الدلالة دون النسخ اي لا يجوز نسخهما بشيء منها فتامل فان خبر الواحد كما يخصص مثله ينسخه ايضا
واما الاجماع والقياس فليس مخصصين حقيقة كما سيجيء ان شاء الله تعالى فانتظره وقالوا رابعا
تعارضا اي العقل والنقل فالترجيح للعقل لحكم القول بحكم العقل على النقل في الدليل الاول فانكم
قلتم العاقل لا يريد المحال وفيه انه لا ترجيح فيه للعقل هناك اذ هو فرع التعارض ولا تعارض هنا
مع انه مناف لما لا نزاع فيه من ان ما بحكم العقل بخروجه خارج كما مر فان فيه ترجيحا للعقل
وفيه ايضا لا ترجيح اذ لا تعارض فان الصيغة لم يتناوله لغة عندهم بل الجواب ان التحكم بحكم العقل
مقدم فتدبر مسئلة لا يجوز تاخير المخصص عن العام بحيث يعد عرفا متاخرا عند الحنفية
خلافا للشافعية قال الامام فخر الاسلام هذا مبني على الخلاف في قطعية العام فلما كان قطعيا عندنا
وبالتخصيص يصير ظنيا فالمخصص مغير له من القطع الى الظن فهو بيان تغيير ولا يجوز تاخيره فوجب
القران بين المخصص والعام ولما كان عنده ظنيا محتملا للتخصيص والتخصيص يبقيه ظنيا كما كان
فالمخصص لم يغيره من شيء بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قبل فيكون بيانا تقريرا ولا يجب فيه